ISLAMICA

EDITORES

A. FISCHER

ET

E. BRÄUNLICH

VOLUMEN QUINTUM

V



LIPSIAE

IN AEDIBUS QUAE ASIA MAJOR APPELLANTUR

MCMXXXII

PRINTED IN GERMANY
DRUCK VON AUGUST PRIES IN LEIPZIG

ISLAMICA

Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen und Kulturen der islamischen Völker.

A journal devoted to the Study of the Languages, Arts, and Civilisations of the Islamic Peoples.

Volumen quintum

Inhaltsverzeichnis — Contents

Aufsätze — Articles

ISLAMICA

Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen und Kulturen der islamischen Völker.

A journal devoted to the Study of the Languages, Arts, and Civilisations of the Islamic Peoples.

Volumen quintum

Inhaltsverzeichnis — Contents

Aufsätze — Articles

KÖPRÜLÜ-ZĀDE MEḤMED FUAD

«ʿABDÜLḤAQQ ḤĀMID, DER ERNEUERER»[1]

(«عبد الحق حامد، مجدد»)

DEUTSCH VON

A. FISCHER.

Ich veröffentliche diesen Aufsatz Meḥmed Fuad's in deutscher Übersetzung, weil er die Entstehung der türkischen Moderne und die überragende Rolle, die Ḥāmid in dieser ganzen Bewegung gespielt hat, mit ebenso raschen wie klaren Strichen zeichnet. Über „Büjük Ḥāmid", der fast allen seinen Landsleuten als der „Šāʿir-i aʿẓam", als die bedeutendste Erscheinung auf dem Parnaß ihrer Moderne gilt[2], haben türkische Federn unendlich viel geschrieben. Es finden sich, hauptsächlich aus Anlaß seines 70. und 75. Geburtstags verfaßt, unter diesen

1 In der neuen türkischen Schrift sehen diese Eigennamen so aus: Köprülü-zade Mehmet Fuat und Abdülhak Hâmit. Ich gestehe, daß ich mich für die Wortbilder dieser Schrift, die mit der etymologischen Schreibung aufzuräumen sucht, ohne doch anderseits dem türkischen Lautbestande wirklich gerecht zu werden, nicht sonderlich erwärmen kann.

2 Wobei man freilich den Satz Aḥmed Hāšim's wird gelten lassen müssen: „Während nicht einmal 10% von den Tausenden, die Ḥāmid anstaunen, ihn gelesen haben, versteht ihn von diesen 10% nicht einmal einer pro mille" (*Pijāle*, 2. Druck, Istanbul 1928, S. 8; vgl. Duda, *Ahmed Haschim. Ein türkischer Dichter der Gegenwart*, Abdruck aus: *Die Welt des Islams*, Bd. 11, 1928, Heft 3/4, S. 212). — Von einer Gruppe bolschewistisch verseuchter türkischer Extremisten, zu deren Programm die Niederwerfung der „literarischen Idole (*putlar*)" und der „politischen Tyrannen" gehört, und die selbst gegen Persönlichkeiten wie Ḥāmid, Nāmyq Kemal, Meḥmed Emin, Jaʿqub Qadri usw., die sich sonst in der Türkei der größten Verehrung erfreuen, ihre gehässigen Angriffe gerichtet haben, kann man in einem Aufsatze von Ettore Rossi im *Oriente Moderno*, anno IX (1929) 582 ff. lesen.

Essays von mäßigem Umfang, von
vielleicht nicht schlechter ist als der
ich gerade diesen in Übersetzung vor-
...uer, der meine türkischen Arbeiten der letzten
...nnt, ohne weiteres erraten haben dürfte, seinen Grund darin, daß ich damit zugleich einen neuen Beitrag zum Verständnis der von mir in Gemeinschaft mit A. Muḥiddin herausgegebenen *Anthologie aus der neuzeitlichen türkischen Literatur* liefern wollte. Die in dieser Anthologie vereinigten Texte enthalten ja z. T. nicht unerhebliche Schwierigkeiten. (Leichtere zu finden, die zugleich denselben literarischen oder künstlerischen Wert besessen hätten, würde uns freilich schwer gefallen sein.) Wir hatten deshalb auch auf dem Titel der Anthologie als ein Hilfsmittel zu ihrem Verständnis ein „Glossar aller ungewöhnlichen Wörter und Wendungen" angekündigt, das als Teil II des Buches erscheinen sollte. Ich habe die Ausarbeitung dieses Glossars auch unmittelbar nach dem Erscheinen der Texte in Angriff genommen, und in einem meiner Schubkästen liegt noch als eine Vorarbeit dazu ein Stoß von Zetteln, die mit lexikalischen Auszügen aus der Anthologie bedeckt sind. Daß das Glossar gleichwohl nicht erschienen ist, daran trägt, wie ich bei dieser Gelegenheit einmal öffentlich feststellen möchte (meine näheren Bekannten wissen es längst), der Verlag, der das Buch veröffentlicht hat, die Schuld. Dieser erklärte nämlich nach dem Zusammenbruch des Krieges, er könne infolge des mit der Auflösung der deutsch-türkischen Waffenbrüderschaft eingetretenen Abebbens der Hochflut türkischer Sprachstudien, wie sie besonders in den Jahren 1917 und 1918 in Deutschland geherrscht hatte, nicht mehr mit dem erwarteten Absatz der Anthologie rechnen und sehe sich daher außer Stande für diese noch weitere Summen zu opfern. Ich konnte ihm natürlich nicht ernstlich widersprechen, mußte zugeben,

---

1 Das Beste, das ein Türke über ihn und seine Dichtungen geschrieben hat, ist das 135 SS. lange Kapitel, das ihm Ismāʿil Ḥabib in seinem *Türk teǧeddüd edebijäty tarīẖi* (Istanbul 1340) gewidmet hat, einem Werke, das einmal ganz oder doch seinem wesentlichen Inhalte nach in eine der großen westeuropäischen Sprachen übersetzt werden sollte. Ein kluges und wertvolles Buch ist auch Riża Tevfiq's *ʿAbdülḥaqq Ḥāmid ve mülāḥaẓāt-y felsefijesi* (Der-Seʿādet 1334), 547 SS.

daß „höhere Gewalt" im juristischen Sinne vorliege, die ihn von seinen vertraglichen Verpflichtungen entbinde, und mußte demgemäß, wenn auch schweren Herzens, auf das Glossar verzichten[1]. Ich habe diesem bedauerlichen Mangel dann einigermaßen durch meine Übersetzungen zur Anthologie abzuhelfen gesucht (wobei ich freilich zugleich auch mein auf S. 15 der Einleitung des Buches gemachtes Versprechen einlösen wollte, daß ich die künstlerisch bedeutsamsten Stücke, die es enthält, an anderer Stelle in deutscher Übersetzung vorlegen würde). Diesem Zweck soll also auch die vorliegende Verdeutschung mit dienen (die vielleicht noch nicht die letzte ihrer Art sein wird)[2]

Das türkische Original unseres Aufsatzes steht in der Anthologie auf S. ۱۹۹ ff. Wir hatten es der Zeitschrift *Türk Jurdu*, Jahrg. II (1329), Heft 13, ۳۹۴ ff. entlehnt. Dieses Heft ist ganz Ḥāmid gewidmet und trägt daher auf dem Umschlag den Vermerk:

تورکلرك داهى شاعرى

عبد الحق حامد بك

بو صايى مشار اليهك دوبوك نامنه اتحاف اولنمشدر.

[S. *199* des Textes.] Was kann ich über (den) ein Wunder der Kunst (darstellenden Dichter) sagen, der die jahrhundertealten, absterbenden Lichter, die vom Himmel Irans in die türkische Zone der Poesie und Kunst herabgefallen waren, mit den schäumenden Strömen seines Genies auslöschte und so die Gäste jenes Gebiets (d. h. die Vertreter der alten, iranisierten Kunst), die kranken Schatten [*200*] glichen, dem Anbruch einer neuen Morgendämmerung gegenüber zu völligem Verstummen

1 Es würde bestimmt anders ausgefallen sein als das „Wörterverzeichnis", das Wely Bey Bolland seinem *Zweiten Türkischen Lesebuch für Deutsche* beigegeben hat, denn dieses enthält mehr als 400 falsche Bedeutungen und verrät auf Schritt und Tritt, daß sein Verfasser die Texte seines Lesebuchs viele Male mißverstanden hat.

2 Die von mir in dieser Zeitschrift Bd. IV 183 angekündigte Arbeit *Dichtungen ʿAbdülḥaqq Ḥāmid's, verdeutscht* ist zu etwa 2/3 im Manuskript fertig und wird in einigen Monaten erscheinen können.

brachte? . . Stellen Sie sich ein monotones und unendlich weites Gebiet vor, in dem es außer Rosen, Hyazinthen und Tulpen keine Blumen gibt, außer Gazellen und Nachtigallen keine Besucher und außer Lauten und Flöten keine Sänger: wie dürftig, wie freudlos ist das Leben in diesem Gebiete, das unter einem Himmel liegt, welcher, sich mit erstickender Schwere langsam herablassend, gleichsam eine Haltung annimmt, als ob er mit dem Boden Zwiesprache hielte, und welcher ein dämmerartiges, aschfarbenes Licht nach den leeren Räumen dieses Gebiets verbreitet! Genau diese Leblosigkeit, diese Blutarmut herrschte auch in unserer alten Literatur. ʿAbdülḥaqq Ḥāmid hat mit dem Hauch seines Genies, welcher der Luft der hohen Bergesgipfel gleicht, die die Lungen mit Kraft und Gesundheit füllt, die dicken, tief herabhängenden Wolken jenes Himmels auseinandergerissen und hat in jede Gegend des Gebietes der Kunst, genau wie das Horn Isrāfīl's[1], Licht und Leben geblasen. Zusammen mit der Sonne, die am Himmel des Geistes und der Literatur emporstieg, folgte alles dem geheimnisvollen Rufe jenes Hornes des Genies; aus jedem Winkel quoll eine Farbe, ein Licht, eine Melodie und ein Leben hervor. Während (in der Dichtung Ḥāmid's) einerseits Indiens grüne Papageien und göttliche Brahmanen zusammen mit den Feuertempeln Irans und den Parks Londons sichtbar wurden, schmeichelten anderseits neben den Ruinen von Medāin die Minaretts (der Moschee des Sultans) Fātiḥ und die Gärten von Versailles, gleichsam bunt miteinander vermischt, den Blicken. Der Gegensatz zwischen der Welt der alten Dichtung, die sich mühte den untergegangenen Sonnen Irans Licht und Leben zu entnehmen, und dieser neuen, lebensvollen und sonnigen Welt der Kunst bildet geradezu den Zauber des Genies ʿAbdülḥaqq Ḥāmid's.

Um den Grad der Erneuerung, die Ḥāmid in der osmanischen Literatur und besonders in der Dichtkunst ins Dasein gerufen hat, verständlich zu machen, fühlte ich das Bedürfnis mich an ein solches konkretes Bild zu halten. Denn die wissenschaftliche und methodische Untersuchung der in der Welt des

---

1 Des Engels, der am jüngsten Tage auf Befehl Gottes mit einem Hornstoße die Toten aus den Gräbern erweckt; s. z. B. *Enzyklopädie des Islām* s. v.

Geistes und der Literatur ausgeübten Einflüsse einer Persönlichkeit, die in der Kunst so große Wandlungen bewirkt hat, ist eine ebenso langwierige wie schwere Aufgabe, viel zu groß als daß sie im Rahmen von ein paar Aufsätzen Platz finden könnte. Erstens [*201*] die gemeinsamen Charakterzüge der Werke von Dichtern wie Fużūli[1], Bāqi[2] und Ġālib[3] zu bestimmen und festzulegen, dann sich um die Unterscheidung der verschiedenen Phasen zu bemühen, die unter dem Namen der „Neuen Literatur" die mit ʿĀkif Pascha[4] und Šināsi[5] beginnende Schule bis herab auf Fikret[6], ja sogar auf Hāšim[7] durchgemacht hat, und in der Sprache, den Gedanken und den Formen Ḥāmid's Einflüsse einzeln aufzuzeigen — das bildet den Gegenstand nicht sowohl eines Aufsatzes als vielmehr eines Buches. Bei dem Bemühen diesen weitgespannten Gegenstand kondensiert in einem kleinen Aufsatze darzustellen werden wir viel von seiner Klarheit einbüßen.

---

1 Dichter der klassizistischen türk. Literatur, † 1556 oder 1562. — Über türk. Dichter und Schriftsteller vgl. man an abendländischen Arbeiten am besten: E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry* I—VI, London 1900—1909; Paul Horn, *Geschichte der türk. Moderne*, 2. Ausg., Leipzig 1909; Otto Hachtmann, *Die türk. Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts*, Leipzig 1916; A. Fischer und A. Muhieddin, *Anthologie aus der neuzeitlichen türk. Literatur*, I, Literargeschichtliche Einführung, Leipzig u. Berlin 1919; Martin Hartmann, *Dichter der neuen Türkei*, Berlin 1919; Theodor Menzel, *Die türk. Literatur* (in *Die Kultur der Gegenwart*, neue Ausg., I 7, S. 283ff. — hier S. 331 eine im wesentlichen vollständige Literaturübersicht) und die betr. Artikel in der *Enzyklopädie des Islām*. Die soeben erwähnte Literaturübersicht Menzel's verzeichnet auch die wichtigsten einschlägigen Veröffentlichungen türkischer Autoren, zu denen jetzt noch hauptsächlich hinzukommen würden Ismāʿil Ḥabib, *Türk teğeddüd edebijāty tariḫi*, Istanbul 1340, Ḥyfẓy Tevfiq, Ḥamāmi-zāde Iḥsan und Ḥasan ʿĀli, *Türk edebijāty nümūneleri*, Istanbul 1927, und Köprülü-zāde Meḥmed Fuad, *Bugünkü edebijāt*, Istanbul 1924.

2 Gleichfalls klassizistischer Dichter, † 1599.

3 Desgleichen, † 1799. Er heißt gewöhnlich Ġālib Dede oder Schejch Ġālib. Vgl. unt. S. 10.

4 Vorwiegend Prosaiker, † 1848.

5 Desgleichen, † 1871.

6 Lyriker, † 1914; s. unten S. 14f.

7 Gleichfalls Lyriker, lebt noch. Vgl. Herbert W. Duda, *Ahmed Haschim Ein türkischer Dichter der Gegenwart*, Berlin 1929 (s. schon oben S. 1, Anm. 2).

ʿAbdülḥaqq Ḥāmid besaß, wie alle großen Männer seiner Zeit, zwei geistige Altäre[1]: den islamischen Glauben[2] und den Liberalismus. Trotzdem daß er sich nicht, wie andere seiner Zeitgenossen, mit Politik direkt abgab, zeigte dieser Künstler, der den literarischen Auffassungen seiner Zeit gemäß von der Theorie der sozialen Nützlichkeit der Literatur begeistert war, diese zwei Neigungen in seinen Werken in ziemlich klarer Weise. Zu einer Zeit da der Übersetzer des „Émile", Żija Pascha[3], im Rausche des Freudenweines, den er aus den sozialen Prinzipien Rousseau's geschöpft hatte, die Rückkehr zur Volkssprache und zur Volksliteratur anempfahl und da alle großen Denker der Zeit sich unter dem von Nāmyq Kemal[4] entfalteten Banner „Freiheit und Verfassung" sammelten, konnte natürlich Ḥāmid nicht außerhalb dieser Strömung bleiben. So stellt z. B. die nach der Verbannung von Midḥat Pascha[5] (im nationalen Versmaß) geschriebene (dramatische Dichtung) „Liberté" („Freiheit") dieses Ereignis unter allegorischen Personen dar[6]. Dann gibt es viele andere Dichtungen und Elegien (Ḥāmid's), die bloß in solcher Absicht geschrieben sind. Grausame Herrscher, Palastintriguen, Verrat und Niedertracht der Minister erregen in Ḥāmid's Schauspielen immer die Aufmerksamkeit; man könnte sagen, daß der Künstler diese Typen ausschließlich in einer bestimmten Absicht zusammengestellt hat.

Ḥāmid's Ideen von Freiheit und Verfassung sind das Ergebnis der Einflüsse, die die Grundsätze der großen (franzö-

---

1 محراب, also eigentlich „Gebetsnischen".

2 Im Texte اسلاملق, das wohl ebenso wie das bei unserm Autor und bei andern gleichfalls dafür erscheinende اسلامیت, auf das franz. *islamisme* zurückgeht, das ich aber nicht mit häßlichem „Islamismus" wiedergeben möchte. Siehe schon meine Veröffentlichung *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei. Türkische Stimmen verdeutscht*, Leipzig 1922, S. 15, Anm. 1.

3 Dichter und Prosaiker, † 1878; s. auch unten S. 9f.

4 Neben unserm Dichter der Hauptschöpfer der türk. Moderne, † 1888. — *Nāmyq* gilt heute wohl als die korrekteste Aussprache dieses Namens. Aber selbst in den für den Unterricht bestimmten *Edebiyat* Ali Canip's (ʿAli Ğānib's; 3. Druck Istanbul 1929) erscheint noch *Namuk*.

5 Hervorragender liberaler türk. Staatsmann, Urheber der konstitutionellen Verfassung vom 23. Dezember 1876, wurde am 5. Februar 1877 verbannt.

6 Vgl. M. Hartmann, *Dichter der neuen Türkei*, 23, unt.

sischen) Revolution in unserm Milieu ausgeübt haben. Daß ʿAbdülḥamid ein seit Jahrhunderten im Lande herrschendes schlechtes, unwissendes, blindes Palastregiment schließlich mit dem finstersten [202] Despotismus krönte, hatte jenen glänzenden Grundsätzen der großen Revolution fast einen heiligen Charakter gegeben. Aber trotz all dieser ihrer Heiligkeit erschien Ḥāmid der Altar des islamischen Glaubens noch erhabener und leuchtender. Ḥāmid, der in (der gereimten Tragödie) „*Tezer*"[1] den Ruhmestaten des Königs ʿAbdurraḥman III. (von Spanien) ein stolzer Dolmetsch war und der in (dem gereimten Einakter) „*Naẓīfe*"[2] mit seinen Tränen eine Elegie auf den Fall der Araber-Herrschaft in Spanien schrieb, zeigte ganz besonders in (seinem Prosa-Drama) „*Ṭāryq*"[3] sein Herz, wie es mit der Lauterkeit eines Kindes in dem Ruhmesheiligtum der Religion schlug. Für diesen gläubigen und reinen Geist, der gegenüber der grünen Fahne des Islams Minuten göttlicher Ekstase verlebte, war die Religion ein Gefühlsheiligtum geworden. Im Grunde konnte natürlich das Kind einer vornehmen muslimisch-türkischen Familie, die zu dem poesievollen Orden Mevlānā's[4] gehörte, seine himmelnahen Gefühle in keiner anderen Traumwiege einschlafen lassen. Daß er seit den ersten bewußten Minuten seines Lebens in den dufterfüllten Tanzhäusern der Mevlevi-Klöster die fliehenden Flötentöne gehört hatte, die an den flatternden Flügelschlag des Fluges himmlischer Tauben erinnern, und daß er zu den frommen Schönheiten der Mausoleen, der Minaretts und der Brunnen in ein seelisches Verwandtschaftsverhältnis getreten war, hatte in Ḥāmid's geistiger Existenz tiefe Eindrücke hinterlassen, die die Zeit und Vernunftüberzeugungen nicht würden verwischen können ... Nāmyq Kemal war, als er (den historischen Roman) „*Emīr Nevrūz*" und (die Tragödie) „*Ğelāleddin*"[5] schrieb, auch ein wahrer Gläubiger und echter Muslim; aber man darf die Kluft nicht vergessen, die sich zwischen dem vernunftmäßigen Glauben Kemal's auftut, der

---

1 *Tezer* ist der Name der Heldin.
2 *Naẓīfe* ist gleichfalls der Name der Heldin.
3 *Ṭāryq* ist der bekannte arabische Eroberer Spaniens.
4 D. h. Ğelāleddin Rūmi's.
5 Genauer „*Ğelāleddin Ḫārezimschah*" («جلال الدين خوارزمشاه»).

doch abergläubisch genug war um den Abu-l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī[1] zu verfluchen, und zwischen der gefühlsmäßigen Religion Ḥāmid's, der (das Gedicht) „*Sāfilin tesellisi*"[2] („Trost eines Niedrigen" d. h. eines gewöhnlichen Sterblichen) und (das lyrische Dichtwerk) „*Maqber*" („Das Grab")[3] schrieb und die weißglänzenden Sterne zu seiner Gebetsnische machte.

ʿAbdülḥaqq Ḥāmid, der, was seine Lebensführung anbelangt, die Schönheiten verschiedener Zonen mit den Sinnen genoß, hat auch in seinen Themen dieselbe Mannigfaltigkeit, dieselben Farben und Landschaftsbilder zeigen können. Dieser große Künstler, der bald die Umgegend Ninive's, bald, Alexander's siegreichem Heere folgend, Indien, bald auch London, Paris, Istanbul oder Andalusien zum Bühnen-Hintergrunde seiner Werke wählte, gehört wie alle jenseits von Zeit und Raum lebenden Genies der ganzen Menschheit an. [*203*] In seinen Tragödien spiegeln sich nicht nur die Empfindungen und Leidenschaften bestimmter Perioden oder bestimmter Völker wieder, sondern die gemeinsamen Empfindungen und Leidenschaften der ganzen Menschheit. Finton[4], Rišar[5], Ešber[6],

1 In türk. Aussprache natürlich Ebü-l-ʿAla-ül-Maʿarri.

2 Genauer „*Bir sāfilin tesellisi*"; vgl. z. B. Bulqurlu-zāde Riża, *Müntehabāt-y bedājiʿ-i edebije*, 2. Druck, Der-Seʿādet 1329, 290 ff.

3 Seiner früh verstorbenen Gattin Faṭme Ḫanym (man spricht in Istanbul *Faṭmānym*) gewidmet. Das Werk gilt als Ḥ.'s geistvollste und tiefste Dichtung, ja als der „Gipfel" der ganzen türk. Moderne. Vgl. z. B. Ismāʿil Ḥabib, op. l. ٢١٩, 8f.: بو آجيقلى اولوم بزه، بوتون ادبياتمزك اك يوكسك شاهقهسى اولان «مقبر» ى قازانديردى.

4 Die Titelheldin eines zum größeren Teile in Prosa und zum kleineren in Versen geschriebenen Dramas Ḥ.'s. — *ZDMG* 73 (1919) 199 habe ich auf Grund der ziemlich häufigen, so auch in unserm Text vorliegenden Schreibung فنتن die Vermutung ausgesprochen, daß dieser Name nicht, wie gewöhnlich geschieht, mit *Finton*, sondern mit dem gut englischen *Fenton* wiederzugeben sei. Da er aber in der Ausgabe des Dramas, Istanbul, Maṭbaʿa-y ʿāmire, 1334 (in den *Küllijāt-y āṣār* Ḥ.'s), in Werken wie Ismāʿil Ḥabib's *Türk teǵeddüd edebijāty tarīḫi* 210 ff., in Aufsätzen wie dem von Jūsuf Żija in *Türk Jurdu* 1332, Heft 16, 3196 ff. über das Drama veröffentlichten usw. in der Form فينتن erscheint, so ist er doch wohl als *Finton* zu denken.

5 ريشار, wohl als franz. *Richard* zu verstehen, ist eine der Hauptfiguren in der Tragödie „*Tezer*", der Bräutigam der Titelheldin.

6 Der Held des gleichnamigen in gereimten Versen abgefaßten Trauerspiels Ḥ.'s.

Sümrü[1]: diese gehören zu den Typen, wie sie schlechthin jede Periode der Menschheit gesehen hat und sehen wird; genau so wie die Schöpfungen des Sophokles, Shakespeare's, Racine's und Ibsen's ... Und grade hieraus resultiert die Unsterblichkeit ʿAbdülḥaqq Ḥāmid's.

Nachdem wir ʿAbdülḥaqq Ḥāmid's geistige Physiognomie mit allgemeinen Strichen gezeichnet haben, gestaltet es sich etwas leichter zu zeigen, bis zu welchem Grade er auf dem Gebiete des Geistes und der Literatur Einfluß ausgeübt hat. Aber man darf nicht vergessen, daß diese relative Leichtigkeit in jedem Falle viele Schwierigkeiten in sich schließt. Wie und bis zu welchem Grade ist ʿAbdülḥaqq Ḥāmid ein Erneuerer? Dieses Thema bildet ein wichtiges und lebensvolles Blatt unserer Literaturgeschichte des letzten halben Jahrhunderts! ...

Unter den Einwirkungen von ʿĀkif Pascha[2], Rešid Pascha[3], Šināsi[4], Kemal[5] und Żija[6] hatte sich unsere Prosasprache aus den alten Fesseln freigemacht, d. h. die Sprache, die Müterǧim ʿĀṣym[7] aus den Ketten Vejsi's[8] und Nergisi's[8] erlöst hatte, war ihrer natürlichen Entwicklung gefolgt; die Absicht sich der Umgangssprache zu nähern hatte den alten Überwucherungen des Arabischen und Persischen eine sehr vernünftige Schranke gezogen, der Satzbau hatte sich verändert. Demgemäß konnte nunmehr in Prosa alles, jeder Gedanke und jeder Gegenstand ausgedrückt werden. Rešid Pascha schrieb seine Denkschriften, Šināsi seine Zeitungsartikel und Nāmyq Kemal seine feurigen Vorträge in der neuen Sprache; der in Ansehung von Geist und Geschmack seinen

1 Ešber's Schwester.

2 Siehe oben S. 5.

3 Hervorragender Staatsmann und Prosaist, † 1858.

4 Siehe oben S. 5.

5 Siehe oben S. 6.

6 D. h. Żija Pascha, Prosaist und Lyriker, einer der Hauptführer der jungtürkischen Bewegung (s. schon oben S. 6).

7 Verdankt seinen Beinamen *Müterǧim* „der Übersetzer" dem Umstande, daß er das arab. Wörterbuch *Qāmūs* des Fīrūzābādī und das pers. Lexikon *Burhān-i qāṭiʿ* des Burhān ins Türkische übersetzt hat. † 1819/20.

8 Klassizistischer Dichter und Prosaist, zusammen mit dem 1634/35 gestorbenen Nergisi Hauptvertreter des persizistischen Prosastils, † 1627/28.

Zeitgenossen wahrhaft überlegene Żija Pascha übersetzte Jean Jacques Rousseau und Molière in derselben Sprache. Aber trotz dieser glücklichen Mannigfaltigkeit der Formen in der Prosa bewahrte die Sprache der Poesie noch immer ihre alten schädlichen Fesseln; außer den Themen Flöte, Wein, Rose und Geliebter vermochte kein Motiv in den Kreis des Ghazels einzudringen. Wie in der Prosa für die neuen Gedanken neue Formen gefunden worden waren, so hatte man auch in der Dichtkunst für die neuen Inhalte [*204*] neue Formen nötig. Formen mit engen Grenzen wie Ghazel und Qaṣīde, in denen jeder Vers schlechthin mit demselben Reim endigte, eigneten sich nur zur Wiedergabe begrenzter und veralteter Gedanken. Sogar ein großer Künstler wie Schejch Ġālib[1] hatte sich trotz all seiner Fähigkeit von der Tyrannei der Formen nicht befreien und infolgedessen keine dauerhafte Erneuerung schaffen können. Šināsi und seine Nachfolger waren hinsichtlich der Poesie auf die nämlichen Schwierigkeiten gestoßen. Die Qaṣīde, die Šināsi dem Rešid Pascha,[2] und die, die Żija dem Sultan ʿAbdülʿaziz[3] überreicht hat, vermochten, abgesehen davon, daß sie sehr schlechte Nachahmungen Nefʿi's[4] waren, keine Neuheit zu zeigen; Kemal's Ghazelen hörten nicht auf die Merkmale der alten Schule der Literatur aufzuweisen. Diese Männer, die mit ihren Federn für die Aufweckung des Volkes arbeiteten, konnten sich, sobald sie Poesie schreiben wollten, über die alten und abgenutzten Themen nicht erheben. Schon die (damalige) Lebensart und der Umstand, daß noch Künstler existierten wie ʿAvni Bej[5], Ḥikmet Bej[6] und Ġālib Bej[7], die in den alten Formen wirklich geschickt waren, hatten je ein

1 Der letzte große Dichter der alten Schule, † 1799. Siehe schon oben S. 5. — شيخ (*Schejch*) wird übrigens heute in Istanbul vor Eigennamen mit *h*-artigem, stark reduziertem خ ausgesprochen.

2 Siehe z. B. Gibb, *A History of Ottoman Poetry* V 25.

3 Siehe gleichfalls Gibb, V 63.

4 Klassizistischer Dichter, † um 1635.

5 Jenišehirli ʿAvni Bej, † 1883/84. Vgl. über ihn Ismāʿil Ḥabib op. l. 360ff., Muʿallim Nāği, *Esāmi* und *Luġat-i nāği* s. n.

6 Hersekli ʿĀrif Ḥikmet Bej, † 1903. Cfr. Ismāʿil Ḥabib a. a. O. und Muʿallim Nāği, *Luġat* s. n.

7 Lesqofčaly Ġālib Bej, † 1867/68. Siehe über ihn Ismāʿil Ḥabib a. a. O.

starkes Hindernis für die Änderungen und Reformen, die in der Dichtkunst durchgeführt werden mußten, gebildet. ʿĀkif Pascha's bekannte Elegie[1] und einige der Zahl nach beschränkte und aus fremden Originalen übersetzte poetische Erzeugnisse Saʿdullah Pascha's[2], Pertev Pascha's[3] und Šināsi's bildeten zwar je ein Beispiel für die neuen Formen in der Dichtkunst, wurden aber nicht berücksichtigt, ja es fühlten sogar die, die sie geschrieben hatten, nicht die Kraft in sich, die nötig war um auf diesem Wege fortzufahren.

Gerade hier zeigte ʿAbdülḥaqq Ḥāmid sein wahres künstlerisches Genie. Trotz aller Ungunst des Milieus und trotz der so großen Macht der Parteigänger des alten Stils veröffentlichte er Gedichtsammlungen wie „*Dīvāneliklerim*" („Meine Torheiten")[4], „*Ṣaḥrā*" („Das offene Land") und „*Bunlar o-dur*" („Das sind 'Sie'[5]"), die von den alten Formen und Ketten vollständig frei waren. „*Belde*", das alle interessanten Bilder, Ausflugsorte, Gärten und Theater von Paris mit großer Freiheit malte, „*Ṣaḥrā*", das die reinen und poesievollen Winkel des Landlebens mit tiefer Klarheit und Genauigkeit ins Leben rief, dann die indischen Eindrücke, die die prunkvollen Farben und Edelsteine eines unbekannten und farbenprächtigen Erdteils [*205*] widerspiegelten — alle diese Dinge glichen in keiner Weise den Mustern, die die Federn bis dahin dargestellt hatten. Sowohl in Ansehung der Form als auch in Ansehung des Stoffes gab es in den gesammelten Werken der alten Meister wie Nedim[6], Nefʿi und Fużūli nichts, aber auch gar nichts, das jenen (Dichtungen Ḥāmid's) geglichen hätte. Dieser junge Dichter hatte mit einem kühnen Ansturm die alte Art des Ghazels und des Strophengedichts (*müsemmaṭ*) niedergerissen, hatte den Grundsatz, daß der Vers die Einheit bilde, zertrümmert, hatte die An-

---

1 Auf eine jung gestorbene Enkelin; Gibb IV 331 f.; VI Nr. 447.

2 † 1891/92. 3 † 1837.

4 Genauer „*Dīvāneliklerim jaḫud Belde*" („Meine Torheiten oder die Stadt").

5 Nämlich Ḥ.'s Gattin Faṭme Ḫanym (s. oben S. 8 Anm. 1). Richtig E. Fazy u. A. Memdouh in ihrer *Anthologie de l'amour turc* (s. unten S. 14 Anm. 2) 275: „Ces Poèmes sont Elle". Schlecht Horn, *Gesch. d. türk. Moderne* 36, M. Hartmann, *Dichter d. neuen Türkei* 19 und Menzel, *Die türk. Literatur* 302: „Diese (Sie) sind es".

6 † 1730.

mut der Reime auf das Gehör beschränkt, kurz, mit einem Worte: er hatte dem Künstler seine Freiheit gesichert. Obgleich sein Vorgehen völlig den jahrhundertealten Überzeugungen der Alten zuwiderlief, zeigte ʿAbdülḥaqq Ḥāmid mit den Beispielen, die er der Öffentlichkeit unterbreitete, daß nicht nur Rose und Nachtigall und Wein und Schenke, sondern das ganze Leben und das ganze Weltall den Stoff der Dichtkunst zu bilden im Stande sind. Um diese Anschauung erfolgreich in die Tat umsetzen zu können, muß man zuerst von den alten lästigen Fesseln und den alten Formen loskommen. Neue Stoffe brauchen unbedingt neue Formen. Den Gegensatz zwischen der Mannigfaltigkeit des Lebens und der Einfachheit und Einheit der (alten) Formen zu verstehen, kann keiner langen Betrachtung bedürfen. Ḥāmid war es, der zuerst die Notwendigkeit erkannte, die türkische Dichtung mit Hilfe der Vorbilder, die er unter den literarischen Erzeugnissen des Westens erblickt hatte, von ihrer Unechtheit zu befreien und vom Leben und von der Natur zu lernen. Und durch sein künstlerisches Genie setzte er ganz allein eine Erneuerung ins Werk, die zu schaffen sonst nur mehrere Generationen im Stande gewesen sein würden.

ʿAbdülḥaqq Ḥāmid, welcher durch Theorien wie die völlige Freiheit des Künstlers, die Entlehnung der Stoffe aus unbekannten Zonen und den dunkeln Perioden der Geschichte und das Aufgeben der alten Fesseln und Bedingungen zeigte, daß er mehr oder weniger von der in Frankreich herrschenden romantischen Strömung inspiriert war, begnügte sich nicht damit der türkischen Dichtung ein neues Leben, eine neue Gestalt und einen aufrichtigen Charakter zu geben. Er gab der Sprache der Dichtkunst, die er, als er sie aus der Hand seiner Vorgänger übernahm, derart beschaffen vorgefunden hatte, daß sie jedmöglicher Elastizität beraubt und von der Fähigkeit Ideen auszudrücken und Naturlandschaften darzustellen sehr weit entfernt war, eine so neue Farbe, daß mit ihr nunmehr alles, [*206*] sogar eine Tragödie in Versen ins Dasein gerufen werden konnte. Ḥāmid schuf, indem er „*Nazīfe*“, „*Tezer*“, „*Ešber*“ — und besonders „*Ešber*“ — schrieb, als erster in unserer 600 Jahre alten Literatur eine köstliche Tragödie. Nicht nur in unserer Literatur, sondern auch in den als unsere zwei großen Quellen geltenden Literaturen der Araber und der Perser existierte diese

höchste und vollkommenste literarische Gattung nicht. Die türkische Literatur, die Balladen, Erzählungen und lyrische Gedichte in Fülle besaß und dank den Bemühungen Kemal's und Żija's sogar für Theaterwerke in Prosa Beispiele aufzeigen konnte, war durch Ḥāmid's Tragödien in Versen zu ihrer Stufe der Vollendung emporgestiegen und hatte noch eine neue Gattung erworben.

Wie sich aus den Raumproportionen, die wir in diesem Aufsatz beachtet haben, als notwendige Folge ergibt, werden wir über Ḥāmid's Werke in Prosa, über die Eigenheiten, die er in der Prosa gezeigt, über die Einflüsse, die er darin ausgeübt hat, weiter über seine (lyrischen) Gedichte, über „*Maqber*", über „*Ḥaǧle*" („Das Brautgemach")[1], über „*Sefīlenin ḥasbyḥāli*"[2] nicht eingehend reden können. Aber diesen Punkt muß man besonders erwähnen, daß Ḥāmid ganz allein in der Poesie viel mehr geleistet hat als die, die von Šināsi an bis zu Kemal aufgetreten sind, in der Prosa geleistet haben. Es haben sogar Nāmyq Kemal und seine Genossen die Dichtungen, die sie in den neuen Formen geschrieben haben, unter Nachahmung der Werke Ḥāmid's geschaffen, nachdem sie diese gesehen hatten. Der berühmte Verfasser von „*Taḫrīb-i Ḫarābāt*" („Zerstörung der 'Schenke'")[3] bekennt gerechterweise in einem Briefe, den er Ḥāmid geschickt hat, daß die Ehre der Erneuerung diesem gebühre — was nicht nur eine Wahrheit, sondern sogar eine Selbstverständlichkeit ist.

In der ganzen Welt wird jede große Erneuerung bestimmt mit Gelächter und Spott aufgenommen. Dieser der Natur der Menschheit eingepflanzte Zustand ist so allgemein und beständig, daß davon selbst Genies wie Ḥāmid nicht ausgenommen bleiben können; sie müssen sicher mit ansehen, daß sich auf den von Haß und Entrüstung zusammengezogenen halbgeöffneten Lippen Massen giftiger Beschimpfungen bilden.

1 Lyrische Dichtung, wieder auf Faṭme Ḫanym bezüglich.

2 Genauer „*Bir sefīlenin ḥasbyḥāli*" („Der Herzenserguß einer Unglücklichen"); eine Erzählung in Versen.

3 D. h. Nāmyq Kemal. Die Schrift bildet eine scharfe Kritik des I. Bandes der „*Ḫarābāt*" („Die Schenke"), einer dreibändigen türk. Anthologie Żija Pascha's.

Auch für den Schöpfer von „*Ešber*“ trat dieser Fall ein. Die Dichter dieser Periode, „die, selbst wenn sie Paris sähen, [207] das Urteil fällen würden, Isfahan sei die größte Stadt in der Welt, und selbst wenn sie von Amerika hörten, die Behauptung aufstellen würden, Kairuan sei das fernste Land“[1], beschuldigten diesen die Art der Qaṣīde und des Ghazels niederreißenden kühnen jungen Mann der Verrücktheit und des Leichtsinns, waren empört, schrien und schimpften sogar! Genau dieselben Gefühle, die eine gläubige Seele den Feinden gegenüber hegt, die ihren Altar der Verehrung niederreißen und die Lichter ihres Heiligtums auslöschen, nährten die damaligen Meister des Ghazels und der Qaṣīde betreffs des Dichters von „*Dīvāneliklerim*“. Aber die Zeit, die alles in der Welt niederreißt und zermalmt und mit unbarmherzigen Händen in die von ihr gewollte Form drängt, hat auf die Werke jener die Asche des Vergessens, aber auf Ḥāmid's gefühlvolle Schöpfungen die Flammen der Ewigkeit gestreut. Die Jugend, die, selbst wenn sie sich für einen Augenblick irreführen lassen sollte, schließlich doch zum Lichte eilt, wandte sich mit Hilfe der göttlichen wegweisenden Fackel, die Üstād Ekrem[2] in seiner starken und unerschütterlichen Hand hielt, Ḥāmid zu, verehrte ihn, ahmte ihm nach, folgte ihm, lebte und erhielt (Ḥāmid's Neuerungen) am Leben. Diese Verehrung und Achtung, die von dem armen ʿAbdülḥalim Memduḫ[3] und von ʿAli Ferruḫ an bis zu (Sülēman) Naẓif, (Tevfiq) Fikret, Ǧenab (Šehābeddin), Fāiq (ʿĀli) und Ǧelal Sāhir[4], ja sogar bis zu der heutigen jungen Generation von „*Feǧr-i āti*“ („Zukunftsdämmerung“)[5] gedauert hat, wird zu den Generationen von morgen vielleicht mit noch größerer Kraft gleichsam als ein literarischer Glaubenssatz übergehen. Denn nicht nur die Generation von „Fikret — Ḫālid

1 Die in Anführungsstrichelchen stehenden Sätze sind allem Anschein nach ein Zitat; aber woraus?

2 „Meister“ Ekrem († 1914) ist als der große Theoretiker der neuen Kunstentwicklung für die türk. Moderne sehr wichtig geworden.

3 Verfasser eines *Tarīḫ-i edebijāt-y ʿosmānije* (Konstantinopel 1306) und, zusammen mit Edmond Fazy, einer *Anthologie de l'amour turc* (Paris, 2me éd. 1905; s. schon oben S. 11 Anm. 5).

4 Vgl. über diese Dichter z. B. Fischer u. Muhieddin, *Anthologie*, Einleitung 6ff.

5 Literarischer Verein, s. z. B. Fischer u. Muhieddin a. a. O. 8.

Żija"[1], sondern auch unsere Generation folgt den Schatten der göttlichen Fackel seines Genies. Weder Fikret noch Hāšim haben uns einen „*Ešber*", ein „*Maqber*" schenken können! Was für ein wunderbarer Erfolg des Genies: während viele Werke der Generation Fikret's heute schon veraltet und dahin gelangt sind, daß sie nicht mehr gelesen werden können, bewahren die Ḥāmid's noch immer ihre Neuheit und Jungfräulichkeit und werden sie auch weiter bewahren!

Um meinen Aufsatz zu beenden werde ich eine auf Ḥāmid bezügliche Erinnerung erzählen. Während bei einem Mahle, das vor einigen Monaten zu Ehren Ḥāmid's gegeben wurde, zur Verherrlichung des geliebten Meisters allerlei Reden gehalten wurden, reichte mir Ismāʿil Müštāq Bej[2] ein Blatt Papier und sagte: „Schreib deine Empfindungen nieder! Wir werden es Ḥāmid als ein Andenken überreichen!" [*208*] Ich sah hin: die Männer der Feder, die unter der endlosen Zahl der Teilnehmer an dem Mahle eine kleine Minderheit bildeten, hatten allerlei Ḥāmid feiernde Sätze niedergeschrieben. Indem ich, um gleichfalls einige der Situation entsprechende Worte niederzuschreiben, das Geschriebene in Gedanken mit meinen Augen überflog, machte ich unwillkürlich bei den Zeilen Halt, die über der Unterschrift Riża Tevfiq's[3] standen. Wie geistreich und sinnvoll war, was der geliebte Philosoph[4] geschrieben hatte:

Du sagst 'Ḥāmid'! „Hast du erfahren, was jenes größte Kind ist? . ."[5]

---

1 Siehe über die „Periode Fikret — Ḥālid Zija" (فكرت — خالد ضيا دورەسی) z. B. wieder Fischer u. Muhieddin a. a. O. 6.

2 Prosaiker; seiner Zeit erster Generalsekretär des türkischen Parlaments.

3 Gelehrter, Dichter und anti-kemalistischer Politiker. Lebt jetzt in der Verbannung.

4 فیلسوف *filozof* (sic! = frz. *philosophe*) „der Philosoph" ist ein beliebter Beiname Riża Tevfiq's. Menzel, *Die türk. Literatur* 315 deutet diesen Beinamen fälschlich als „der Freigeist". Vgl. Ismāʿil Ḥabib op. l. 650, ob.:
بوبدی سکز لساندن حاضرلادیغی قولاجلرله شرق و غرب فلسفەسنك عمانلرینه دالدی، بوتون فلسفی مسلکلری کندی آووجنك ایچندەکی چیزکیلر کیبی صایار، اك اسکیدن اك یکی‌یه قدر بوتون فیلسوفلره کندی عائلەسی افرادی کیبی آشنادر.

5 Die in Gänsefüßchen stehenden, einen *Hezeğ*-Halbvers bildenden Worte sind wieder ein Zitat. Sie stammen, wie ich mit Hilfe eines

Während ich, in der Absicht Ḥāmid's Größe einigermaßen darzulegen, diesen Aufsatz schrieb, vernahm ich in meinem Ohr immer diesen Halbvers. Sogar beim Niederschreiben dieser Zeilen erklingen im Ohr meiner Wenigkeit noch immer in einer seltsamen neckischen Weise die nämlichen Laute:

Du sagst 'Ḥāmid'! „Hast du erfahren, was jenes größte Kind ist? . ."[1]

Hinweises von Herrn Dr. Duda feststellen konnte, aus *Maqber*, Istanbul 1340/1922, S. ٤٠, ob.

1 Ich widme diesen Aufsatz, aus Anlaß des 25jährigen Jubiläums seiner wissenschaftlichen Wirksamkeit, in kollegialer Verehrung Herrn Professor Dr. I. Kratschkovsky in Leningrad.

DAS *NASĪB* DER ALTARABISCHEN *QAṢĪDE*

VON

ILSE LICHTENSTÄDTER.

INHALTSVERZEICHNIS.

I. KAPITEL. EINLEITUNG.

1. Aufgabe.

Das *Nasīb*, das der altarabischen *Qaṣīde* als Einleitung vorangestellt wird und eines der Vorspiele zu dem eigentlichen Thema der Dichtung bildet, ist, so weit uns bekannt ist, die einzige Art der Liebesdichtung aus vorislamischer Zeit. Es ist außerdem fast der einzige Ort, wo in der altarabischen Poesie von Frauen die Rede ist. Außer der Geliebten im *Nasīb* kommt noch die Ehegattin, von der fast immer als der „Tadlerin" gesprochen wird, und die Sängerin in der Weinschänke in den *Qaṣīden* vor (z. B. *Muf.* 71, 6; 72, 2. Lab., *Mu'all.* 60). Dazu kommen noch die Verse, in denen gefangene Frauen geschildert werden; außerdem ist gelegentlich in Kampfszenen von Frauen die Rede (z. B. 'Amr, *Mu'all.* 82—89), auch als Krankenpflegerinnen werden sie erwähnt (Nāb. 8, 2). Immerhin wird verhältnismäßig selten von Frauen in der arabischen Dichtung der alten Zeit gesprochen; ihr Hauptthema bilden Kampf, Ruhm und Ehre des eigenen Stammes oder seines Führers, Schmähung des feindlichen Stammes oder eines Gegners und die Beschreibung eines Wüstenrittes und der Reittiere des Dichters.

Das *Nasīb* ist als die altarabische Liebeslyrik anzusprechen. Es bringt die Klage eines wandernden Beduinen um eine ferne Geliebte zum Ausdruck. Dieser zieht auf seinem Ritt durch die Wüste vorüber an halbverwehten Resten eines ehemaligen Zeltplatzes und erkennt sie als die Spuren des Lagers, in dem er mit seiner Geliebten beisammen war; sie wecken in ihm Erinnerungen an jene schönen Tage und an die Lieblichkeit der Freundin. Damals herrschte frohes Leben an der jetzt verödeten Stätte; nun aber äsen nur noch Gazellen mit ihren Jungen dort, Straußenrudel nur beleben den verlassenen Platz. Der Zeltplatz ruft ihm jene unglückselige Stunde ins Gedächtnis zurück, wo infolge des Aufbruchs ihrer Stämme die Liebenden sich trennen mußten. Die Sehnsucht nach der Geliebten übermannt den Einsamen; Tränen entströmen seinen Augen. Auch nachts in seinen Träumen sieht er die Geliebte vor sich; ihr *Ḫajāl*, ihr Bild, schwebt ihm vor und weckt in ihm schmerzliche Erinnerung an genossenes Glück. Lang aber gibt sich der

tatkräftige Beduine seinem Gram nicht hin; der Anblick seiner Reitkamelin ruft ihn in die Gegenwart zurück; er reißt sich von der Stätte wehmütig-schönen Gedenkens los, um auf seiner Kamelin, der Kameradin seines an Gefahren und Kämpfen reichen Lebens, zu neuen Taten auszuziehen.

Eine Untersuchung des *Nasīb* muß sich zwei Aufgaben stellen: einmal muß sie es als Liebesgedicht betrachten, herausarbeiten, welche Themen, Bilder und Vorstellungen es als solches bietet; dann aber muß sie auf Leben und Stellung der arabischen Frau, wie sie sich im *Nasīb* darstellen, eingehen. Dabei müssen in folgender Arbeit sowohl die Verse, in denen der Dichter die „Tadlerin", seine Ehefrau, anredet, als auch die Stücke, die sich auf die Sängerin und auf die gefangenen Frauen beziehen, außer acht gelassen werden. Sie alle gehören anderen Gebieten der *Qaṣīde* an, die nichts mit dem *Nasīb* zu tun haben. Von der Sängerin ist in den Weinliedern, von der „Tadlerin" oft im Selbstlob, immer aber außerhalb des *Nasīb*, die Rede; die Erwähnung gefangener Frauen geschieht in Kampfschilderungen und in Versen, die die Taten eines Mannes oder Stammes rühmen. Eine Untersuchung auch dieser Themen würde über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen.

2. Gegenstand der Untersuchung.

a) Gegenstand der Untersuchung ist das altarabische *Nasīb*. Es ist nötig, festzustellen, in welchem Sinne hier das Wort „altarabisch" angewandt wird, da es nicht eindeutig aufgefaßt wird. Im Verlauf dieser Arbeit wird es als Bezeichnung für die vorislamische Poesie, die Dichtungen der *Ǧāhilīja*, gebraucht; mit hineinbezogen unter diesen Begriff und in die Untersuchung werden noch die Dichtungen der *Muḫaḍramūn*, also derjenigen Dichter, deren Leben schon in der Heidenzeit beginnt, die aber das Auftreten Muḥammed's und die Verbreitung seiner Lehre noch erlebten, z. T. sogar selbst zum Islam übertraten. Diese Dichter dürfen mit Recht noch zu den altarabischen gezählt werden; denn wenn auch durch Muḥammed eine neue Ära der arabischen Geschichte und Kultur eingeleitet wurde, war doch in der Frühzeit des Islam die Tradition der *Ǧāhilīja* noch lebendig und besonders in der Poesie noch wirksam. Nicht mehr berücksichtigt werden

in dieser Arbeit die Werke derjenigen Dichter, die erst im Laufe des ersten Jahrhunderts der *Hiğra* geboren wurden und deren dichterische Entwicklung infolgedessen bereits völlig unter islamischem Einfluß stand. Der Begriff „altarabisch" umfaßt also das Jahrhundert vor Muḥammed und die Frühzeit des Islam.

b) Diese Scheidung und Abgrenzung ergibt sich aus der Eigenart der arabischen Poesie; sie ist auch für die Klarheit der Untersuchung erforderlich. Die arabische Dichtkunst ist durch starke Gebundenheit in Form und Inhalt gekennzeichnet: Nicht in der Neuartigkeit des Gedankens, sondern in seiner neuen Formulierung wird die Schönheit eines Verses erblickt. Daher finden wir immer wieder denselben Sinn in immer neuen Variationen: man sehe z. B., in wieviel Umformungen das Fernsein der Geliebten ausgedrückt wird (IIA. 1). In islamischer Zeit führt diese Eigentümlichkeit zu immer größerer Formelhaftigkeit. Gewisse Gedankengänge, z. B. die Klage bei den *Aṭlāl* oder die Schilderung eines Kamelrittes durch die Wüste, gehören zu einer ordnungsgemäß verfaßten *Qaṣīde*; sie dürfen selbst bei einem städtischen Dichter nicht fehlen, der das Leben in der Wüste nicht aus eigener Anschauung kennt. Wir müssen daher die islamische *Qaṣīde* bei unserer Untersuchung über das altarabische *Nasīb* außer acht lassen, wenn wir einen Eindruck von der ursprünglichen arabischen Dichtung, die hauptsächlich Beduinenpoesie ist, gewinnen wollen.

Auch um die Frage nach der Stellung der Frau im *Nasīb* und der Beziehung zwischen Mann und Weib in ihm zu beantworten, ist in der vorliegenden Arbeit die Beschränkung auf die altarabische Poesie notwendig. Zwar besitzen wir in den Arbeiten von W. R. Smith[1] und J. Wellhausen[2] zwei Darstellungen dieses wichtigen Gebietes altarabischen Lebens, doch beschränken sich beide Arbeiten nicht auf die vorislamische Zeit und berücksichtigen als Quellen sowohl Poesie als auch *Qor'ān* und *Ḥadīṯ*[3]. Der Islam faßt das Verhältnis der

---

1 W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia.* London 1907.

2 J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern.* Göttingen 1893.

3 In der vorliegenden Arbeit werden nur die poetischen Zeugnisse, nicht aber die Prosaberichte über die Verhältnisse der *Ğāhilīja* herangezogen.

beiden Geschlechter zueinander in anderer Weise auf als die heidnische Zeit; wir müssen auch aus diesem Grunde unsere Untersuchung auf das altarabische *Nasīb* beschränken, um nicht in die Gefahr zu geraten, heidnische Zustände auf islamische Gebräuche oder islamische Vorstellungen auf heidnische Verhältnisse zu übertragen. Dieselben Gesichtspunkte sind auch für eine weitere Aufgabe gültig, die sich diese Arbeit gestellt hat: den Anfang zu einer gründlichen Untersuchung der einzelnen Abschnitte der *Qaṣīde* zu machen, die bisher noch nicht eingehend bearbeitet worden sind. Auch dafür ist die Scheidung zwischen altarabischer und islamischer Poesie unumgänglich.

3. Material und Quellen.

Aus dem Vorhergesagten ergibt sich, daß als Material für diese Arbeit nur das in Frage kommt, was zeitlich und inhaltlich in den oben angegebenen Rahmen gehört. Es scheidet also die Fülle von *Qaṣīden* und Versen aus islamischer Zeit völlig aus, ebenso wurden alle diejenigen, die anonym (unter der Überschrift: *qāla āḫaru* oder dgl.) überliefert sind, außer acht gelassen, da bei diesen Versen ihre Zugehörigkeit zur einen oder anderen Periode nicht festzustellen ist. Bearbeitet wurden die Diwane der Dichter der *Ǧāhilīja* und die großen Sammlungen, in denen *Qaṣīden* aus dieser Zeit zu finden sind. Im einzelnen wurde herangezogen:

1. Die *Mufaḍḍalījāt*,
2. Die *Ḥamāsa* des Abū Tammām,
3. Die sieben *Muʿallaqāt* des an-Nābiġa, ʿAntara, Ṭarafa, Zuhair, Imraʾ al-Qais, al-Ḥāriṯ, Labīd, ʿAmr b. Kulṯūm,
4. Die Diwane der Dichter: an-Nābiġa, ʿAntara, Ṭarafa, ʿAlqama, Zuhair, Imraʾ al-Qais, Labīd,

---

Die verschiedenen Gebiete der altarabischen Literatur sind nicht von gleichem Zeugniswert. So geben z. B. die in den *Aijām al-ʿarab* enthaltenen Berichte nicht die wirklichen Verhältnisse wieder, wie sich aus der Arbeit von W. Caskel, *Aijām al-ʿarab. Studien zur altarab. Epik* in *Islamica* III, Heft 5 ergibt. Um diese feststellen zu können, muß zunächst einmal das Material gesondert untersucht werden, das sich aus den einzelnen literarischen Quellen, wie *Aijām al-ʿarab*, *Amṯāl*, Poesie ergibt, ohne Prüfung, ob die Berichte der Wirklichkeit entsprechen.

Qais b. al-Ḫaṭīm, al-Aʿšā (Maimūn), Aus b. Ḥağar, Ḥassān b. Ṯābit, Ḥātim aṭ-Ṭāʾī.

5. *Dīwān der Huḏailiten.*

Hieraus ergab sich ein Material von mehr als 1600 altarabischen Versen. Da danach die prinzipiellen Gesichtspunkte für die Beurteilung des *Nasīb*, seine Merkmale und Motive feststanden und sich bei der Durcharbeitung weiterer *Qaṣīden* immer nur Variationen von diesen, jedoch nichts prinzipiell Neues ergab, wurden die *Ḥamāsa* des al-Buḥturī, die *Ǧamharat ašʿār al-ʿarab*, sowie die *Aṣmaʿījāt* nur durchgesehen, aber nicht mehr eingehend bearbeitet. Ebenso sind im allgemeinen Einzelverse und *Nasīb*fragmente unberücksichtigt geblieben, sowie solche Gedichte, die nicht mit Bestimmtheit einem alten Dichter zugeschrieben werden.

II. KAPITEL. A. ANALYSE DES NASĪB.

Wir können drei Hauptthemen des *Nasīb* unterscheiden, zu welchen sich verschiedene Nebenmotive gesellen. Alle drei sind der Erinnerung an eine verlorene Geliebte gewidmet, die fern von dem Dichter weilt, die er vor langer Zeit geliebt hat und an deren Schönheit und Anmut er wehmütig denkt. Immer klagt der Dichter um eine Liebe, welche er in früheren Zeiten genossen hat, nie aber spricht er von dem Glück einer Leidenschaft, die ihn im Augenblick, wo er dichtet, umfangen hält.

Die drei Hauptthemen sind:

1. Die Klage bei den *Aṭlāl*[1].

Der Dichter steht an einer Stelle, wo ihm halbverwehte Spuren, Reste des Zeltgrabens, trockener, mit Sand bedeckter Kamelmist und rußige Kochsteine zeigen, daß hier einmal die Lagerstätte eines Beduinenstammes gewesen ist. Er erkennt sie als den Ort, wo er vor langen Jahren mit seinem Stamm zur Zeit der Frühjahrsweide gemeinsam mit dem Stamm der Geliebten gezeltet hat. Die Stätte seines vergangenen Glückes ruft in ihm Erinnerungen hervor, seine Tränen strömen, da er der Schönheit der Geliebten gedenkt.

---

1 Vgl. die genauen Angaben in den folgenden Kapiteln.

II. Der Trennungsmorgen.

Der Dichter versetzt sich in Gedanken in den Morgen zurück, wo sich die beiden Stämme, sein eigener und der der Geliebten, nach der glücklichen Zeit der Frühlingsweide, voneinander trennen und nach verschiedenen Richtungen weiterziehen. Er schildert die Kamele mit den Frauensänften und leitet von da aus über auf die Beschreibung der Schönheit der Geliebten.

III. Das *Ḫajāl.*

Der Dichter liegt in der Nacht wach, während rings um ihn her seine Gefährten schlafen, denn vor seinen Augen steht das Bild der fernen Geliebten, das ihm die Erinnerung an sie vorgaukelt. Er sieht die Geliebte in ihrer ganzen Schönheit vor sich stehen, doch es ist nur ein Traum; und mit dem Anbruch des Morgens verschwindet die Erscheinung.

Diese drei Hauptthemen erfahren jedes eine Erweiterung durch verschiedene Nebenmotive.

I. Im Anschluß an das Wiedererkennen der Raststätte setzt gewöhnlich eine eingehende Schilderung dieses Ortes ein. Er ist nur noch schwer zu erkennen, weil Wind und Regen ihn verändert und oft fast völlig unkenntlich gemacht haben. Während der langen Jahre sind Regengüsse als Platz- und Gußregen, oder als sanftes, aber langanhaltendes Rieseln, über ihn dahingegangen und haben reiche Vegetation dort hervorgerufen. An der Stelle, wo einst das muntere Leben der Beduinenstämme geherrscht hat, tummeln sich jetzt nur noch Gazellen und Antilopen; in der weiten Ebene haben sie ihre Lagerstätten, gebären und säugen sie ihre Jungen. Mit diesen Tieren wird oft die Geliebte verglichen.

II. Die Erinnerung an den Tag der Trennung ist in dem Dichter wach. Er schildert die beladenen Kamele, die wie Schiffe aussehen, die Sänften mit ihren roten Decken und Teppichen, die Frauen, die hinter den Vorhängen verborgen sind. Er wirft der Freundin Unbeständigkeit und Untreue vor, klagt sie der Koketterie an oder rühmt sich der Gunst, die sie ihm erwiesen hat. Oft hat er von der bevorstehenden Abreise gewußt, an Anzeichen gemerkt, daß er sich bald von seiner Geliebten trennen müsse (die Sklaven haben die Kamele von

der Weide zurückgeholt u. ä.)[1], oft aber kam der Aufbruch ihm auch völlig unerwartet. Während sich der Zug immer weiter entfernt, verfolgt er im Geiste die Reise seiner Freundin; er kennt den Weg, den sie einschlagen, weiß, welche Orte sie berühren, welche seitlich liegen lassen wird.

III. Auch die Erscheinung des Traumbildes, des *Ḫajăl*, ist mit anderen Motiven verbunden. Der Dichter schildert uns, wie er die Sterne beobachtet, da er vor Sehnsucht und Liebeskummer nicht schlafen kann, während seine Gefährten, die solches Leid nicht wachhält, der Ruhe pflegen.

In jedes der drei Hauptthemen kann sich eine eingehende Schilderung der Geliebten, ihrer seelischen Vorzüge, ihrer körperlichen Reize einfügen. Der Dichter rühmt ihre Vornehmheit, erinnert sich ihrer anmutigen Kleidung und preist ihren Schmuck, der ihren Körper ziert und ihre Schönheit erhöht. Auch der Seelenzustand des Liebenden wird eingehend geschildert. Der Kummer hat ihn alt und grau gemacht, Krankheit verzehrt ihn. Er macht seiner Freundin Vorwürfe; doch in vielen Versen rühmt er sich vor ihr seiner Heldentaten, seines Mutes, der Ausdauer, die er während anstrengender Wüstenritte zeigt.

Es ergibt sich für die Analyse des *Nasīb* folgende Disposition, die, wenn sie auch eine etwas schematische Form hat, doch im wesentlichen sein Grundsystem ist. Eine so strenge Reihenfolge der einzelnen Motive, wie sie hier um der Systematik willen gezeigt wird, wird in den *Qaṣīden* nicht eingehalten, doch ist eine gewisse Zusammenfügung einzelner Themen zu beobachten.

I. Fernsein der Geliebten (S. 26).

II. Klage bei den *Aṭlāl*.
   1. Erkennen des Ortes (Spuren, Gräben, Kochstellen, Kamelmist) (S. 28).
   2. Seine Veränderung durch Wind und Regenströme (S. 29).
      Daran anschließend:
      a) Schilderung des Regens (S. 32).
      b) Reiche Vegetation, die durch den Regen hervorgerufen ist (S. 33).

---

1 Vgl. S. 36 und Kap. III A 2 letzter Abschnitt.

3. Der Zeltplatz, eine Lagerstätte der Tiere; anschließend: Schilderung der Tiere (Gazellen, Antilopen) (S. 33).
   (Oft auch innerhalb dieses Themas: Anrede an die *Aṭlāl* und Schilderung der Geliebten, letzteres u. V.)

III. Ḍer Trennungsmorgen.

1. Die Frauen in den Sänften (S. 34).
   (Schilderung der Kamele und der Sänften: Decken, Schleier vor den Sänften; Kamele mit den Sänften sehen aus wie Schiffe.
   Vorwürfe gegen die Geliebte wegen ihrer Untreue; Klage über die Zurückweisung, Freude über Gewährung [hieran knüpft oft eine eingehende Schilderung der Schönheit der Geliebten an; s. u. V]).
2. a) Überraschtwerden des Dichters durch die Trennung (S. 36).
   b) Erwartung der Trennung von seiten des Dichters.
3. Verfolgen der Reise im Geiste (S. 36).

IV. Die Erscheinung des *Ḫajāl* (S. 36f.).

1. Schilderung der Nacht (Ruhe der Gefährten, Schlaflosigkeit des Liebenden).
2. Das *Ḫajāl* (Verwunderung des Dichters darüber, daß die zarte Geliebte einen so langen Weg hat zurücklegen können). (Auch hier folgt oft die Schilderung der Geliebten.)

V. Die Geliebte, ihre Persönlichkeit und ihre Schönheit.

1. Vornehmheit der Geliebten. (Beweis: Sie braucht nicht zu arbeiten, kann lang schlafen.) (S. 38.)
2. Die Freundin als Gattin. (Vergleich mit Muttertier, Verspotten des Gatten oder ihre Treue gegen diesen.) (S. 38f.)
3. a) Das Beisammensein mit der Geliebten: 1. am Tag, 2. in der Nacht, 3. die Lauscher, 4. einmaliges Sehen (S. 39).
   b) Die seelischen Vorzüge und körperlichen Reize der Geliebten (Schönheitsideal der Araber) (S. 41).
4. Schönheitsmittel der Araberin.
   a) Kleider (S. 48).
   b) Schmuck (S. 49).
   c) Parfums (S. 51).

5. Sprödigkeit und Koketterie der Freundin (S. 52).
6. Vergleiche der Schönheit der Geliebten
   a) mit Tieren (Gazellen, Antilopen) (S. 53),
   b) mit Wolken, bewässerten Fluren (daran anschließend oft Regenschilderung, s. u. IIb) (S. 54).

Ein weiteres Motiv, das sich an jedes der drei Hauptthemen anschließen kann, ist:

VI. Der Liebende und sein Liebeskummer.
1. Hinweis auf sein Alter (S. 55).
2. Seine Trauer, seine Krankheit aus Gram (S 55 f.).
3. Selbstlob[1] (S. 57).

1. Fernsein der Geliebten.

Das Entferntsein der Geliebten zeigt sich in dreierlei Gedankengängen, die den drei Hauptmotiven entsprechen.

a) Der Dichter klagt an verödeten[2], verlassenen[3] Wohnungen (Lab., *Mu'all.* 1[3]; 11[2]), er spricht von der Erinnerung[4] an die ferne Geliebte (Imr., *Mu'all.* 1[4]; 'Urwa 1, 6[4]; *Muf.* 38, 4[4]; Qais b. Ḫaṭ. 1, 1[4]; Imr. 9, 1) oder er gedenkt des Fortzugs[5] der Freundin mit ihrem Stamm (Nāb. 5, 6). Auch die Frage nach dem jetzigen Aufenthaltsort der Geliebten wird gestellt ('Urwa 1, 4) oder beantwortet ('Ant., *Mu'all.* 4, 6), indem ihre neuen Wohnorte angegeben werden: Sie ist fern im Gebiet anderer Stämme (Lab., *Mu'all.* 17—19), in feindlichem Land ('Urwa 2, 3), immer aber so weit entfernt, daß der Liebende sie nicht erreichen kann (*Muf.* 46, 7; Aus b. Ḥaǧ. 2, 1; A'šā 4, 9). Er ist von Liebe zu einer Frau bewegt, der er sich nicht nähern kann (*Hud.* 148, 1[6]), da sie in einem unwegsamen[7] Lande wohnt ('Urwa 2, 2), so daß es schwer ist, sie zu besuchen[8] ('Ant., *Mu'all.* 6, 9; A'šā 5, 1[9]; 'Ant. 23, 1[10]). So sehr er auch ihre Nähe

---

1 Da das *Faḫr* ein eigenes Gebiet der arabischen Poesie ist, wird es hier nur als oft auf das *Nasīb* folgend erwähnt, aber nicht eingehend behandelt. 2 *'arija.* 3 *abada* V. 4 *ḏakara.*
5 *ḥamala* VIII. 6 *ǧāra* (*u*) III.
7 *maḏilla,* wörtl. „Land, in dem man sich leicht verirren kann".
8 *ṭalaba.* 9 *zāra* (*u*). 10 „Besuch" *lamma,* pl. *limām.*

wünscht (*Muf.* 47, 2), ist ihre Hingabe nicht zu erlangen[1], weil sie fern ist[2] (*Huḏ.* 148, 3); zwischen ihm und ihr liegen weite Wüsten (Imr. 34, 2; *Muf.* 56, 13), sein Aufenthaltsort ist fern und rauh (Zuh. 1, 7), weit von dem ihren (Qais b. Ḫaṭ. 5, 17). An vielen weiteren Stellen noch wird von der Ferne ihres Reiseziels[3] (*Huḏ.* 3, 2; *Huḏ.* 18, 14; *Muf.* 114, 1[4]; *Muf.* 119, 2[2]) oder der Entferntheit ihrer Wohnung (*Muf.* 98, 18.[2] Ṭar. 5, 16[3]) gesprochen; immer wieder wird betont, daß die geliebte Frau weit fort (*Muf.* 43, 1[5], *Muf.* 96, 1[6]; *Muf.* 119, 2; *Muf.* 119, 7) und eine Begegnung mit ihr nicht möglich ist (*Muf.* 51, 3; Qais b. Ḫaṭ. 1, 1). Er sehnt sich nach der Geliebten (*Muf.* 23, 3; Aʿšā 5, 2; Qais b. Ḫaṭ. 16, 1; Imr. 20, 1); die Sehnsucht[7] ist wie ein Fieberanfall (*Muf.* 26, 4f.; *Muf.* 41, 2) und kommt über ihn wie eine Krankheit (*Muf.* 21, 1; *Muf.* 38, 4; *Muf.* 43, 1; Ṭar. 5, 2). (Vgl. VI, 2.)

b) Der Abzug der Stämme und die damit verbundene Trennung der Liebenden ist die Ursache, daß das Band, welches die Geliebte und den Freund miteinander verband, zerschnitten[8] wurde. Dies ist ein sehr häufig vorkommendes Bild, für das eine große Anzahl Belegstellen angeführt werden könnte (Lab., *Muʿall.* 16[9]; Aʿšā 13, 1[10]; Aʿšā 3, 3[11]; Ṭar. 11, 7[12]; Nāb. 23, 1[13]; *Muf.* 44, 7[14] u. v. a. s. Anm. 8). Weniger häufig wird gesagt, das Band ist abgenützt (Aʿšā 4, 1[15]; *Muf.* 11, 2[16]; Zuh. 9, 3[17]), einmal: das Band, das so fest schien, erwies sich als alter Lappen (Muf. 28, 1[18]). Die Trennung ist unwiderruflich; er hat mit seiner Freundin gebrochen (ʿAlq. 1, 1; Lab. 17, 12) und verläßt sie (Nāb. 7, 1).

---

1 Wörtl. *lā waljuhā qarībun.* 2 *šaṭṭa.*

3 *šaḥaṭa, naʾā (i)* „fern sein“, *nawan* „Reiseziel“.

4 *šatta* IV. „fortführen“, *baʿuda* III „entfernt halten“.

5 *bāna (i).*

6 „Entfernung“ *šaʿb*, pl. *šuʿūb*; *šaṭṭa.* 7 Vgl. Kap. III 1.

8 *qaṭaʿa* (Mutal. 14, 1), II. (Qais b. Ḫaṭ. 13, 1; *Muf.* 9, 4); IV. (*Muf.* 11, 2), V. (Lab., *Muʿall.*, 16); *ǧadda*: (*Muf.* 9, 3); *ṣarama*: (Qais b. Ḫaṭ. 10, 1; *Muf.* 9, 1; *Muf.* 125, 1; Lab. 17, 12); *qaḍaba*: V. (ʿAlq. 1, 7.) VII. (Qais b. Ḫaṭ. 13, 1.)

„Band, Fessel“: 9 *sabab*, pl. *asbāb*; 10 *ḥabl*; 11 *waṣl*, pl. *wiṣāl*; 12 *šaʾn*, pl. *šuʾūn*; 13 *wiṣāl*; 14 *mauṯiq*, pl. *mawāṯiq*, wörtl. „Bündnis“; 15 *wāhin* [von *wahā (i)*]; 16 *armām* (vgl. Lab., *Muʿall.* 16; *asbābuhā wa-rimāmuhā*); 17 *ḫalaq, wāhin*; 18 *raṯṯ.*

Es ist ihm sogar bewußt, daß eine neue Begegnung mit einem Mädchen nur neue Trennung bringe: „Es bedeutete nur Unglück am Tag, da ich ihr begegnete, und wiederum Abtrennen deiner Bande (*ḥabl*) von den ihren“ (A'šā 11, 3).

c) Auch aus den Gedichten, die die Erscheinung des *Ḫajāl* zum Thema haben, geht klar hervor, daß der Dichter um eine verlorene Geliebte klagt. Der Gedanke, der hier zugrunde liegt, allein beweist schon, daß die Freundin fern ist: wäre sie nahe, so brauchte sie nicht ihr Bild dem Geliebten zu senden; sie könnte selbst zu ihm kommen oder er sie besuchen. So aber muß sie ihm aus der Ferne ihr *Ḫajāl* schicken (*Muf.* 6, 1; *Muf.* 23, 1; *Muf.* 104, 1), eine Vision von sich, die den Dichter in der Nacht, während der Schlaf ihn flieht (*Muf.* 1, 1), überfällt und ihm ihre Gestalt vorgaukelt. Er ist erstaunt, daß dieses zarte Mädchen einen so weiten Weg gehen konnte (*Muf.* 62, 2; *Muf.* 104, 2; Qais b. Ḫaṭ. 2, 1 f.); denn groß ist die Entfernung zwischen ihrem Wohnsitz und dem seinen.

II. Klage bei den *Aṭlāl*.

1. Auf seiner Wanderung durch die Wüste kommt der Beduine an einer Stelle vorbei, welche er an den Spuren, die von ehemaligem Bewohntsein zeugen, als den zerstörten Lagerplatz[1] von Beduinen erkennt. (Zuh., *Mu'all* 1 f.; Nāb. 19, 1.) Er bleibt an der Stelle stehen (Zuh., *Mu'all.* 4; *Muf.* 122, 4; 124, 3) oder läßt seine Kamelin dort halten ('Ant., *Mu'all.* 3). Er fragt sich nach dem früheren Besitzer der Wohnungen *li-mani -d-dijāru Muf.* 122, 1; Zuh. 4, 1) und erkennt sie schließlich als die seiner früheren Geliebten wieder (Qais b. Ḫaṭ. 4, 1; *Muf.* 124, 1; Zuh. 11, 1). Da begrüßt er den Ort freudig ('Ant., *Mu'all.* 2, 5[2]; Zuh., *Mu'all.* 6[3]; Imr. 40, 1[3]; Imr. 52, 1[3]). Lange verweilt er an der Stätte seines früheren Glückes ('Ant. 19, 1); er wünscht sich, sie nie verlassen zu müssen (Ṭar. 19, 16) — 'Antara jedoch ruft einmal (26, 1) Gottes Fluch auf die Trümmer-

---

1 Die termini, die dafür gebraucht werden, sind: *ṭalal*, pl. *ṭulūl* und *aṭlāl* „Trümmer“; *dār*, pl. *dijār* „Wohnort, Lagerplatz“; *manzil*, pl. *manāzil* „Halteplatz, Wohnung“; *dimna*, pl. *dimn*, wörtl. „Mist“, meton. für „Wohnung“ (*Muf.* 74, 1; Lab. 17, 1; Zuh., *Mu'all.* 1; A'šā 1, 2; Nāb. 19, 1; Nāb. Anh. 26, 1).

2 *'im ṣabāḥan*, vgl. Imr. 1, 1 (De Slane). 3 *in'am ṣabāḥan*.

stätte und das Andenken der Geliebten herab (*qātalahu-llāhu*) —. Auch seine Gefährten veranlaßt der Dichter, stehen zu bleiben (Imr., *Mu'all.* 1; Imr. 65, 1; 'Ant. 23, 4), und als sie sehen, welche Erregung sich ihres Kameraden bemächtigt, bleiben sie bei ihm und sprechen ihm Trost zu (Imr., *Mu'all.* 5; Ṭar., *Mu'all.* 2).

2. Aber wie anders sieht der Ort jetzt aus! Er ist von Bewohnern entblößt, verödet (Nāb. 17, 1[1]; 'Ant., *Mu'all.* 5[2 3]; Lab. 46, 1[2]; Nāb. 19, 8[3] u. v. a.), wild (Qais b. Ḫaṭ. 4, 1[4]; Nāb. 19, 3[5] u. a.) und leer[6], denn längst sind seine Bewohner fortgezogen (*Muf.* 49, 3[6]; *Muf.* 54, 4[6]; Zuh. 18, 1[6]; Aus b. Ḥağ. 23, 1[7], Lab. 46, 1 f.[8]).

Die Naturgewalten haben ihr zerstörendes Werk getan; „Regengüsse"[9] sind auf den Platz gefallen (Nāb. 21, 2[10]; Nāb. 29, 2[11]) und haben die Spuren aufgedeckt (Lab., *Mu'all.* 8), Winde sind darüber hingebraust *rabba* IV und haben im Verein mit dem Regen den Ort verändert (Ṭar. 12, 3 f.; Zuh. 1, 2; Zuh. 3, 2; Zuh. 4, 2. — „Regen": *samā'*), so daß er nicht mehr die vertraute *anīs* Stätte seines Glückes ist (Zuh. 17, 2). Durch den Einfluß der Zeit — Jahre sind vergangen, seitdem die Liebenden beieinander waren: die kürzeste Zeitspanne, die ich angegeben fand, ist ein Jahr, die längste 20 Jahre[12] — und der Witterung sind auch die „Spuren"[13] verwischt, die vom Leben und Treiben, das einstmals hier geherrscht hat, zeugen (Zuh. 1, 1[15]; *Muf.* 21, 4[14]; *Muf.* 25, 1[15]; *Muf.* 21, 19[16]; Aus b. Ḥağ. 23, 2[16]; Qais b. Ḫaṭ. 4, 1[17]; „abgenutzt, alt": Nāb. 19, 1[18]; Lab.

---

1 *'afā* (*u*). 2 *qawija* IV. 3 *qafara*. 4 *waḥaša* IV. 5 *abada* V. 6 *ḫalā* (*u*). 7 *nakira* V. „unkenntlich sein". 8 *'arija*.

9 *hāṭil*, pl. *hawāṭil* „Regen mit großen Tropfen", *sail*, pl. *sujūl* „der strömende" (Regen); *sārija* „das in der Nacht ziehende" (Gewölk); vgl. S. 32.

10 *hāṭil*; *sārija*.

11 *hamara* VII. Imr. 18, 5; *ranna* „tönen, klatschen" (vom Regen).

12 Ganze Jahre mit ihren heiligen und gemeinen Monaten (Lab., *Mu'all.* 4); lange Zeit (Nāb. 5, 1); 30 Monate (Imr. 52, 3); 7 Jahre (*Muf.* 122, 2; Nāb. 21, 3); 1 Jahr (Ṭar. 11, 9; Ṭar. 12, 1); 2 Jahre (Zuh. 9, 2); 8 Jahre (Zuh. 14, 2); lange Jahre (Zuh. 18, 1).

13 *rasm*, pl. *rusūm*: z. B. *Muf.* 57, 1 und öfter; *iṯr* (*aṯar*), pl. *āṯār*: Aus b. Ḥağ. 12, 5 u. a.; *āja*, pl. *ājāt*: Imr. 65, 1; 'Urwa 9, 1; Zuh. 11, 2; A'šā 18, 3.

14 *darasa*. 15 *'afā*. 16 *'ḏr* VIII. 17 *waḥš*. 18 *bālin*.

13, 1[1]; Zuh. 18, 1[2]) — in den *Mufaḍḍalījāt* finden wir zweimal, daß sie noch nicht verwittert sind (*Muf.* 21, 4, 19; *Muf.* 57, 1) — und nur noch schwer zu erkennen. Daher bedarf es langer Überlegung, ehe der Dichter mit Bestimmtheit den Lagerplatz erkennen kann (Zuh., *Mu'all.* 4; Aus b. Ḥaǧ. 23, 1). Die Winde haben die Spuren bei ihrem Zerstörungswerk verweht (Nāb. 6, 2; Nāb. 20, 2; Zuh. 4, 2). Doch ganz konnten auch diese sie nicht verwischen: Reste der menschlichen Behausungen sind noch sichtbar: der „Zeltgraben"[3] (Zuh. 16, 5; Nāb. 5, 3; 'Adī b. Zaid in *Aġ.* II, 149, Z. 13 [Kairo 1928] u. a.), der eingefallen (Lab. 16, 4) und so eben geworden ist, wie der Grund einer „Tränkzisterne"[4] (Zuh., *Mu'all.* 5; Nāb. 17, 4), die „Zeltpflöcke"[5] (Nāb. 5, 3; Imr. 18, 2), die Tränkzisterne[4] (Zuh. 15, 6), die oft vollständig zerstört ist (*Muf.* 35, 1), die Kochstelle, „rußige, durch das Feuer gebräunte Steine"[6] (Zuh., *Mu'all.* 5; 'Adī b. Zaid in *Aġ.* II 49, 6 u. a.) und „Asche"[7] (*Muf.* 21, 5, Ṭar. 19, 1), deren „Kohle" *ḥumam* „ausgelöscht" *dāris* ist, und die wie *kuḥl* aussieht (Nāb. 17, 4). Vom Brennholz *ḥaṭab* ließ das Feuer nichts übrig (Muf. 35, 3). Auch „trockener Kamelmist"[8] *dimna* findet sich noch vor (Zuh., *Mu'all.* 1; *Huḏ.* 153, 2)[9].

Diesen Zeugen seines vergangenen Glückes klagt der Dichter sein Leid ('Ant., *Mu'all.* 3); er fragt sie, will von ihnen Auskunft haben über das Ergehen der Geliebten (Lab., *Mu'all.* 10; Nāb. 5, 2; Imr. 51, 2; *Muf.* 38, 3), bittet sie zu reden ('Ant., *Mu'all.* 2) und fordert sie auf, vom Wegzug der Sänften zu erzählen (Imr. 40, 2). Zeltgraben und Asche aber antworten nicht (*Muf.* 114, 4), da sie taub sind ('Adī b. Zaid in *Aġ.* II, 139, 7) oder geben nur undeutliche Antwort (*Muf.* 124, 3). Die tauben, unveränderlichen Dinge (Lab., *Mu'all.* 10) sind

1 *qaduma* VI. 2 *rāma* (i). 3 *na'j* und *nu'j*.

4 *ḥauḍ*, pl. *ḥijāḍ*; s. Ahlw., *Bem. z. Echth.*, zu Nāb. 17, 4.

5 *irj*, pl. *awārīj*.

6 *uṯfīja*, pl. *aṯāfīj*; s. Nöld., *Fünf Mo'allaqāt*, Anm. zu Zuh., *Mu'all.* und Doughty, *Travels* I, S. 304.

7 *ramād.*

8 Vgl. Doughty, *Travels* II 224.

9 In etwas ironischer Weise wird der Zeltgraben Zuh. 14, 4 erwähnt: Er sei für alle Liebenden ein Trost, aber bei seiner Liebe hilft auch er nichts.

stumm wie ein Buch (Lab. 47, 1), aber wenn sie sprechen könnten, hätten sie viel zu erzählen (*Muf.* 54, 1).

Mannigfaltig sind die Vergleiche, die sich dem Dichter beim Anblick der Spuren aufdrängen. Sie sehen aus wie „Tätowierungen" *wašm*, pl. *wušūm* (Zuh., *Mu'all.* 2 und oft), die in Bogen (Lab., *Mu'all.* 9), auf der Hand eines Mädchens eingeritzt sind (Zuh. 18, 3). Oder aber sie werden mit Schriftstücken verglichen, deren Schrift mit dem *qalam* wieder aufgefrischt wurde (Lab., *Mu'all.* 8; *Muf.* 105, 7; *Muf.* 114, 5; vgl. 'Adī b. Zaid in *Aġ.* II 149, 13), was nur ein geschickter Schreiber tun kann (*Muf.* 105, 8). Sie sehen aus wie die Schrift in Büchern (*Muf.* 74, 1) oder das Titelblatt eines Buches (*Muf.* 41, 1), wie vergoldete Schriftzüge (Qais b. Ḫaṭ. 4, 1), gleichen Geschriebenem (Zuh. 15, 6; 17, 3) auf Tafeln (Lab. 16, 3) oder Schriftzügen, die ein jemenitischer Knabe zieht (Lab. 13, 2f.). Die Spuren erinnern den Dichter an altes Pergament (Zuh. 9, 2), das der Schreiber schmückt, als ob er es tätowierte (Ṭar. 19, 2); an die beschriebenen Stoffstücke der Perser (*Muf.* 25, 1) und an die Linien, die die Feder auf Lederstücke zieht (*Muf.* 54, 2). Auch an die Psalmbücher der Mönche (Imr. 63, 1; Imr. 65, 2) wird der Dichter erinnert. Seltener scheinen die Vergleiche mit Inschriften (Lab., *Mu'all.* 2), mit den abgetragenen Stellen eines alten Kleides (*Huḏ.* 153, 2), mit gestickten Kleidern (Ṭar. 12, 2) und der Zeichnung einer Giftschlange (*Muf.* 119, 1) zu sein, die ich nur je einmal gefunden habe. Auch daß die Vögel Linien an der verlassenen Stätte zeichnen (d. h. Spuren hinterlassen), fand ich einmal (*Muf.* 47, 1).

Diese verlassenen Wohnstätten „erregen" den Dichter (*Huḏ.* 168, 2[1]; Nāb. 21, 1[2]; Muf. 54, 3[3]) u. a. und wecken[1] in ihm „Kummer"[4] (Imr. 65, 3), „Sehnsucht"[5] (Nāb. 29, 3) und „versetzen ihn in Trauer"[6].

Da strömen seine Tränen (*Muf.* 54, 3[7]; *Muf.* 55, 1[7]; *Muf.* 122, 4[8]; Imr., *Mu'all.* 9[9]) über seine Wangen (*Muf.* 49, 2[7, 10]), über Bart und Mantel (Imr. 65, 4[10]; *Muf.* 38, 5[9]) bis auf seinen Gürtel ('Ant. 19, 4)[11]; er kann sie beim Anblick der Spuren

1 *hāǧa* (*i*). 2 *da'ā* (*u*). 3 *tabala*. 4 *šağan*, pl. *ašǧān*.
5 *šauq*. 6 *šaǧā*. 7 *saǧama*.
8 *ǧāda* (*u*) *ša'n*, pl. *šu'ūn* „Tränendrüse". 9 *fāḍa* (*i*).
10 *saḥḥa*. 11 *ḏarafa*.

nicht unterdrücken (Aus b. Ḥağ. 12, 5[1]); er sitzt dort einen ganzen Tag lang, während sie unaufhörlich fließen (Imr. 10, 3[1]). Sie strömen herunter auf sein Wehrgehänge (Aʿšā 16, 2[1,2]). Obwohl er versucht, seine Tränen zurückzuhalten (Nāb. 17, 7[1]), fließen sie wie aus einem alten Schlauch (Nāb. 29, 4[2,3]. Aʿšā 5, 3[1]; Imr. 65, 4), wie aus den Eimer der Wasserräder (Lab. 17, 7) oder wie ein Wasserlauf im öden Land (Imr. 4, 7). Sein Weinen klingt wie das Girren einer Taube (Nāb. 29, 5; ʿAnt. 19, 4), die nach ihrem Jungen ruft (vgl. *Huḏ.* 168, 3).[4] Trotz der bitteren Erinnerungen aber sehnt er sich nach den *Aṭlāl.* (Lab. 17, 10).

a) Die Regenströme, die die Spuren verwischten, sind bereits vorher erwähnt (s. S. 29f.). Anschließend daran folgt im *Nasīb* meist eine Schilderung des Regens. Die des Imr. 18 ist besonders lebhaft und reizvoll und gibt eine gute Vorstellung davon, wie ein Regenguß in Arabien aussieht.

„Wolken"[5], die verglichen werden mit Schiffen vom Ausland (*Huḏ.* 18, 3), mit hochhöckerigen Kamelen mit unermeßlichen Waren (*Huḏ.* 18, 5) oder mit einem Lanzenträger, der einen gestreiften Mantel trägt (Aus b. Ḥağ. 4, 16), und die aussehen, wie ein an den Füßen Gefesselter (*Huḏ.* 18, 6), ziehen an den *Aṭlāl* vorüber und bewässern[6] sie (Lab., *Muʿall.* 4[5b, 6a]; Imr. 2, 1[6b] ff.; Nāb. 29, 2; *Huḏ.* 18, 8[6c]). Reine, „jungfräuliche" *bikr* Wolken (d. h. solche, die sich noch nicht abgeregnet haben; ʿAnt., *Muʿall.* 16) ergießen ihr Wasser über den Boden; ihre Enden hängen herab (*Huḏ.* 18, 2[5a]; ʿAnt. 19, 3), die Wolkenmasse ist ständig in zitternder Bewegung (*Huḏ.* 18, 10f.). Morgen- und Abendwolken (Lab., *Muʿall.* 5) und nächtliches Gewölk[7] (Lab., *Muʿall.* 5; *Muf.* 8, 6) spenden ihnen Regen, den Ost- und Südwind herbeibringen (*Muf.* 8, 6; Ṭar. 11, 4; Aus b. Ḥağ. 4, 20[9]), der als „Tröpfeln"[8] (Imr. 2, 3), „Platzregen"[10]

---

1 *ʿabra,* pl. *ʿabarāt.*

2 *ġarb,* pl. *ġurūb.*

3 *safaḥa.*

4 Aʿšā 16, 5 wird das Zahnfleisch der Geliebten, das schwarz gefärbt ist, mit den Vorderfedern einer *Aika*taube verglichen.

5a *haidab*; b *rāʿida,* pl. *rawāʿid* „donnerndes" (Gewölk).

6a *ṣāba (u)*; b *saqā (i)*; c *sāla (i)* IV.

7 *sārija.* 8 *halaba* V. 9 S. Anmerk. 4[a] auf Seite 33.

10 S. Anmerk. 1 auf Seite 33.

(Imr. 18, 1[1a], [2], 5[1d], 6[1c]; Ṭar. 12, 3[1b], [4b]) oder als „langanhaltender Klatschregen"[2] herniedergeht (Ṭar. 19, 5; Imr. 18, 1). Daß diese Regengüsse nur im Frühling auftreten[3] (Lab., *Mu'all.* 4[3a]; Ṭar. 11, 3[3b]) ist bei den klimatischen Verhältnissen Arabiens selbstverständlich. Auch manches Gewitter schildert der Dichter. Nächtliche Blitze *barq* wecken ihn ('Urwa 1, 1); er beobachtet sie in der Nacht (Aus b. Ḥaǧ. 4, 11 bis Ende). In ihrer anschaulichen Weise sprechen die arabischen Dichter von der „rauhtönenden" (d. h. donnernden) Wolke (*Huḏ.* 18, 2; vgl. Nāb. 20, 4), auch sagen sie, es wären in dem Gewölk heiser blökende Kamelinnen (Aus b. Ḥaǧ. 4, 18f.). Unaufhörlich fließt das Wasser in Strömen herab ('Ant., *Mu'all.* 17), bis der Regen die ganze Gegend überschwemmt (*Huḏ.* 18, 12f.; Imr. 18, 7), wobei es sich ein Bett gräbt (*Muf.* 8, 7) und die Wurzeln der Pflanzen tränkt (*Muf.* 8, 8). (Vgl. Jacob, *Beduinenleben*[1] S. 22 ff.)

b) Nach dem Regen sproßt frisches „Grün" (oft: *nabt*) hervor (Lab., *Mu'all.* 6; 'Ant., *Mu'all.* 15; *Muf.* 74, 2; Nāb. 19, 5; Aus b. Ḥaǧ. 4, 21); die Wiesen sind dann reich an Gras (vgl. A'šā 6, 13 ff.), Insekten ('Ant., *Mu'all.* 18f.) und Eidechsen sind dort zu sehen (Imr. 18, 3). (Vgl. hierzu auch das unter V 5b Gesagte.)

3. Dann aber tummelt sich dort allerlei Getier: „Gazellen"[5] und „Antilopen"[6] weiden an der unbewohnten Stätte (Zuh., *Mu'all.* 3[5a]; Lab., *Mu'all.* 6[6a]; Imr., *Mu'all.* 3[5a]; *Muf.* 21, 8f.[5a], [5d], [6c]; *Muf.* 49, 4[6a]; *Muf.* 124, 2[5c], [9]; Nāb. 6, 3[5c], [6b]; Nāb. 19, 3[8]; Nāb. 20, 5[6b]). Oft sind es ganze Rudel, wie Lab., *Mu'all.* 7 mit ihren Jungen (Zuh., *Mu'all.* 3[6a]; *Muf.* 21, 9[5b], [7]; *Muf.* 55, 2[6a], [10], [11]), die erst kürzlich geworfen *'āḏa(u)* wurden (Lab., *Mu'all.* 7; Nāb. 19, 5), oft eine „einsam weidende" *ḫaḏala* Gazelle, die ihr Junges bei sich hat und sich über es beugt (Lab. 13, 7[7]). Auch

---

1a *haṭlā'*; b *haṭūl*; c *šu'būb*; d *wahā (i)*.

2 *dīma*. 3a *marābī'*; b *ġaiṯ min rabī'*.

4a „Regenwolke" *muzn, dallāḥ*; b *asḥam* „strömend"; *wakkāf* von *wakafa* „tröpfeln".

5a *ri'm*, pl. *ar'ām* und *ārām*; b *ġazāl*, pl. *ġizlān* und *ġizla*; c *aḫnas*, fem. *ḫansā'*; d) *ādam*, pl. *udm*, fem. *admā'*; e) *ẓabja*, pl. *ẓibā'*.

6a *a'jan*, fem. *'ainā'*, pl. *'īn*; b *ḏajjāl*; c *baqar*.

7 *ǧauḏar*, pl. *ǧa'āḏir*. 8 *siwār*. 9 *na'ǧa*, pl. *ni'āǧ*.

10 *rabrab*. 11 *sahla*, pl. *sihāl* „Strauß".

„Straußenschrei“ *'irār* ist jetzt dort zu hören (Lab. 17, 3). Einzeln oder „in Rudeln“ *ḫaiṭ* und *ḫīṭ* (Lab. 13, 6; Lab. 17, 4) sind sie dort anzutreffen; „farbig“ *ḫāḍib* (Lab. 17, 4), „aschgrau“ *arbad*, pl. *rubd* (*Muf.* 41, 3; Aus b. Ḥaǧ. 2, 2) oder schwarz wie Inder (*Muf.* 15, 4f.[1]), sehen sie aus wie Dienerinnen, die Holz sammeln (*Muf.* 41, 33; Ṭar. 19, 7[2]). Auch das Girren der Taube erklingt dort (Lab. 19, 4; *Huḏ.* 168, 3).

III. Der Trennungsmorgen.

1. Aber die Zeit der „Frühjahrsweide“[3] (Ṭar. 11, 2; Nāb. 17, 2 und öfter) geht zu Ende; die Trennung naht heran. Schon werden die Kamele von der Weide zurückgeholt *radda* (Qais b. Ḫaṭ. 5, 1; Qais b. Ḫaṭ. 13, 1; Zuh. 10, 2), die Dienerinnen führen sie herbei (*Muf.* 120, 4). Der Dichter sieht die Kamele hastig eilen (*Huḏ.* 153, 3f.). Sie werden losgebunden (Zuh. 9, 8[4]), gezäumt (*Muf.* 120, 3), „beladen“ *ḥamala* V ('Amr, *Mu'all.* 15 u. a.), später von den „Kameltreibern“ *ḥādin* fortgetrieben (Lab. 40, 39). Auf den Kamelen befinden sich die „Sänften“[5],[6], in denen die Frauen Platz genommen haben (Zuh., *Mu'all.* 7[5]; 'Amr., *Mu'all.* 8[5]; *Muf.* 56, 7; *Muf.* 76, 9[6]; *Muf.* 98, 17[5]; *Muf.* 123, 2; *Ḥam.* 605[5]), die einen schönen Anblick bieten (Zuh., *Mu'all.* 15) und das Herz des Liebenden mit Sehnsucht erfüllen (Lab., *Mu'all.* 12). Die Frauen in den Sänften sehen aus wie Marmorstatuen (Imr. 20, 11) wie *ṭalḥ*-Bäume (Lab. 12, 3ff.) oder wie Palmen (Lab. 16, 6ff.); (bei den beiden letzten Vergleichen ist das tertium comparationis die Höhe, vgl. Lab. 16, 6). Auch die Kamele mit den Sänften fordern den Dichter zu Vergleichen auf. Sie erscheinen ihm wie Schiffe[7] (Ṭar., *Mu'all.* 3; Imr. 20, 4; *Muf.* 48, 1; *Muf.* 54, 5). Auf den Sänften liegen Teppiche (Zuh., *Mu'all.* 8; *Muf.* 48, 3; *Muf.* 129, 4), deren Farbe rot ist, wie Drachenblut (Zuh., *Mu'all.* 9), so daß

1 „Strauß“ *ra'la*, pl. *ri'āl.*

2 *na'ām*; *ẓalīm*, pl. *ẓulmān*: 'Adī b. Zaid in *Aġ.* II 155, 3.

3 *rab'*; *marba'*, pl. *marābi'*; *mirbā'.*

4 Vgl. Doughty, *Travels*: der Fuß des Kamels wird während der Rast hochgebunden, damit es nicht gehen kann (an vielen Stellen).

5 *ẓa'īna*, pl. *ẓa'ā'in* und *ẓu'n.*

6 *riǧāza*, pl. *raǧā'iz.*

7 Vgl. A. Musil, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, S. 69; dazu die Bilder von Sänften *ebenda* S. 75 und 77.

die Vögel nach ihnen picken (*Muf.* 120, 4). Sie sind mit Stickerei versehen (*Muf.* 48, 3). Auch ein Baldachin wölbt sich über den Frauen (Zuh., *Muʿall.* 9), Vorhänge verschließen die Sänften (Nāb. 27, 3; *Muf.* 123, 1), die aus zarten, bemalten Geweben aus dem ʿIrāq gemacht sind (Imr. 40, 3), oder ein „Schleier" *killa*, in den Löcher für die Augen eingeschnitten sind (*Muf.* 76, 11), hängt davor. Oft aber sind die Vorhänge zu kurz, um die Frauen in den Sänften völlig zu verbergen (*Muf.* 123, 2). Nun ist auch schon die Zeit des Aufbruchs gekommen (Imr. 34, 3). Die Nachbarn, die Gefährten, ziehen fort (*Muf.* 50, 1; *Muf.* 98, 1 und öfter). Die Sklaven sind schon vorher aufgebrochen, die übrigen Beduinen folgen ihnen und holen sie ein (Lab. 12, 1). Furcht befällt den Liebenden, daß auch seine Geliebte mit ihren Leuten fortziehen würde (*Muf.* 98, 4); seine Befürchtung bewahrheitet sich (*Muf.* 20, 1, 3; *Muf.* 112, 1): in der Dämmerung (*Muf.* 8, 1) „entfernt sie sich in der Sänfte" *ẓaʿana* (*Muf.* 97, 2). Er möchte die Geliebte zurückhalten und bittet sie, stehen zu bleiben (ʿAmr, *Muʿall.* 8, 10; Ṭar. 10, 1f.); er entbietet ihr seinen Gruß, ehe ihr Entschluß, ihn zu verlassen, fest ist (Aʿšā 15, 1). Sie aber ist zur Trennung entschlossen (ʿAnt., *Muʿall.* 10). Da aber, in der Betrübnis über den unvermeidlichen Abschied, wirft er ihr Untreue vor (*Muf.* 43, 1; *Muf.* 76, 2); er beklagt sich über ihren Verrat (ʿAmr, *Muʿall.* 10) und über den Bruch ihres Versprechens (Zuh. 9, 3; Aʿšā 8, 2; ʿAlq. 1, 8); auch mahnt er sie daran (*Muf.*, Anh. 3, 1). Bang fragt er sich, ob sie ihm treu bleiben werde (Imr. 4, 5)? Sie aber wehrt alle Vorwürfe ab, indem sie spricht: „Wenn man dir gegenüber geizig ist und Vorwände sucht, so beklagst du dich; aber wenn deine Sehnsucht erfüllt wird, ist es dir eine gewohnte Sache" (ʿAlq. 1, 9; dass. Imr. 4, 12). Oft auch muß er sich über ihre Koketterie und Zurückweisung beklagen (Imr. 40, 3; *Muf.* 9, 6f.; *Muf.* 76, 1; Nāb. 7, 1f.). Als sie ihm aber einmal den Kuß verweigert, ist ihm dies ein sicheres Zeichen, daß die Stunde des Abschieds geschlagen hat (*Huḏ.* 231, 2). Doch kann er auch in der Trennungsstunde an köstliche Augenblicke der Gewährung zurückdenken, wenn es auch oft nur ein Blick war, den er von ihr erhascht hat (Imr. 20, 1). Auch bittet er sie noch am Morgen des Aufbruchs um eine Gunst; doch nur wenig wird ihm gewährt (*Muf.* 9, 2; Nāb. 27, 3).

1. Vor allem rühmt er die Vornehmheit der geliebten Frau. Sie gehört zu den „Besten" *sarār* ihres Stammes (*Muf.* 50, 4), ist eine „edle" Frau *karīm* (*Huḏ.* 244, 5) und hat nichts mit den Widerwärtigkeiten des Lebens zu tun (*Muf.* 46, 5). Selbst ihr Haus ist abgesondert von den andern; es steht erhaben über jeden Tadel (*Muf.* 20, 8). Sie führt ein „leichtes, angenehmes Leben" (*Ḥam.* 576: *maḫfūḍ mina-l-ʿaiš*; Nāb. 6, 4: *ġarīr*; *Muf.* 46, 9: *munaʿʿama*), „Luxus" umgibt sie (*Muf.* 50, 4: *nāʿima*; *Muf.* 119, 3: *naʿama* II), und sie ist reich, denn auch zur Zeit der Dürre hat sie Überfluß an Milch (*Muf.* 98, 11) und kann sich jeden Abend heißes Wasser zum Bad und Räucherwerk gestatten (*Muf.* 57, 7). Arbeit kennt sie nicht (Imr., *Muʿall.* 37; *Muf.* 57, 8). Die Geliebte ist fern von jeglicher Mühe erzogen (*Muf.* 98, 10: „Mühe" *buʾs*), und ihr Haar wird nicht durch Arbeit bestaubt (*Muf.* 50, 3); sie hat keine schwarzen Fersen (vom Barfußgehen) und muß nicht auf dem Markte Kochtöpfe verkaufen (Nāb. 23, 3). Sie braucht des Nachts kein Feuer zu schüren (*Muf.* 57, 8), sondern kann auf einem Kissen der Ruhe pflegen (ʿAnt., *Muʿall.* 20). Auch wenn sie den Zeltvorhang herabgelassen haben will, braucht sie sich nicht selbst zu bemühen, sondern ihre Sklavinnen nehmen ihr sogar diese kleine Mühe ab (*Ḥam.* 576, einem *muḫaḍram* zugeschrieben)[1]. Daher kann sie am Morgen lang schlafen (*Muf.* 57, 8; Imr., *Muʿall.* 37). Auch die Zeit der Sommerhitze kann sie durch Schlaf vertreiben, statt diese durch Arbeit noch unerträglicher zu machen, besonders auch, da sie keine oder wenig Kinder hat (Ṭar. 5, 24).

2. Durch diese letzte Bemerkung zeigt uns der Dichter, daß seine Geliebte verheiratet ist. Dasselbe finden wir an anderer Stelle bestätigt, wo der Freund seine Freundin mit ihrem Säugling beschäftigt antrifft (Imr., *Muʿall.* 16; Imr. ed. De Slane 33, 7 f.) oder durch den Vergleich der Geliebten mit einem Muttertier, der häufig vorkommt (Qais b. Ḫaṭ. 21, 2; ʿAlq. 1, 12 u. a.). Doch ist sie nicht immer ihrem Gatten untreu: Šanfarā rühmt ihr nach, daß sie ihrem Mann nicht einmal durch

1 Doch rühmt der Dichter *Huḏ.* 148, 4 ihre Geschicklichkeit mit dem Pfriem; ob diese Arbeit zum Zeitvertreib oder Broterwerb geschieht, geht aus diesem Verse nicht hervor.

ihre Rede Schande mache (*Muf.* 21, 10)[1]; am Abend bei seiner Heimkehr bereitet sie ihm einen schönen Empfang (*Muf.* 20, 11; ebenso *Muf.* 119, 4) und hütet sein Geheimnis, auch wenn er fern ist (*Muf.* 119, 4). Auch ist der Zugang zu ihrem Haus in der Abwesenheit ihres Gemahls von Wächtern bewacht (*Muf.* 119, 3). Jedoch oft genug benutzt der Liebende deren Unaufmerksamkeit, um ungehindert bei seiner Liebsten Eingang zu finden (ʿAnt., *Muʿall.* 61f. ;ʿAlq. 10, 1), und nimmt die Gelegenheit wahr, als er weiß, daß seine Freundin durch ihren Gatten vernachlässigt und daher für ihn frei wird (Aʿšā 3, 8). Dabei kommt ihm die Finsternis zu statten (Aʿšā 8, 5). Er kann die Nacht mit seiner Freundin verbringen als ein Glücklicher und ihr Auserwählter (Aʿšā 8, 6). Daher rühmt er sich, durch den Spott einer Frau über sein graues Haar veranlaßt, manchem Manne die Frau verführt (Imr. 52, 9) und einem eifersüchtigen Gemahl Schaden zugefügt zu haben (*Muf.* 98, 21). Der betrogene Gatte wird dann in den kräftigsten Ausdrücken verspottet (*Ḥam.* 606; Imr. 52, 27ff.; vgl. Imr. 3).

3.a) Mannigfache Gelegenheit, trotz mancher Hindernisse zusammenzukommen, bietet die gemeinsame Rast in der Frühlingszeit den Liebenden. Sie können bei einer Nachbarin zusammentreffen[2] (Lab. 12, 10); meistens jedoch müssen sie ihre Zusammenkünfte geheim halten und sich vergewissern, ob sie auch vor den Augen der geheimen Hasser sicher sind (ʿAmr, *Muʿall.* 11).

Trotz aller Hemmungen gelingt es dem Dichter oft, bei so mancher untadeligen Jungfrau einzudringen und sich ungehindert am Spiel mit ihr zu ergötzen (Imr., *Muʿall.* 23). Als er aber die Zeit bei ihr überschreitet, glauben ihn seine Feinde bereits verloren und wünschen seinen Tod (Imr., *Muʿall.* 24). Denn viele Feinde hat er, die ihm sein Glück mißgönnen; aber kein „heimlicher Hasser" *kāšiḥ* hat sie beisammen gesehen, ihr Geheimnis ist nicht verraten worden (Imr. ed. De Slane 28, 18). Dann aber werden seine Feinde zu Verleumdern *wāšin*, pl. *wāšūn* und *wušāt* (Aʿšā 10, 5), denen jedes Mittel recht ist, den Mann

1 In diesem Fall scheint die Frau die Liebe des Dichters nicht zu erwidern.

2 Vgl. A. Musil, *Manners and Customs*, S. 135.

in den Augen des Mädchens herabzusetzen (*Muf.* 99, 4; ʿAlq. 6, 5). Jedoch läßt sie sich nicht zur Aufgabe ihrer Liebe verleiten (Aʿšā 13, 6). Doch nach und nach kann es dazu kommen, daß sie die Verräter zu fürchten beginnt (Imr. 52, 21 f.), und auch bei ihm sind ihre Einstreuungen nicht wirkungslos (ʿAlq. 1, 7); er hat Furcht vor ihren „immer gegenwärtigen Augen" (*Hud.* 148, 2). Um diesen zu entgehen, führt er die Freundin eines Tages aus dem Lager heraus; dort, weit entfernt von Beobachtern, können sie ohne Sorge auf einem Sandhügel liegend, miteinander tändeln (Imr., *Muʿall.* 18).

Um ganz sicher zu gehen, verwischen sie die Spuren hinter sich, als sie eines Abends miteinander aus dem Lager entweichen und wieder hinaus ins Freie gehen (Imr., *Muʿall.* 28 ff.). Trotz aller sie umgebenden Feinde kommt sie nachts[1] zu ihm (*Muf.* 55, 11), oder er tritt auch des Nachts in ihr Schlafgemach (Imr. 4, 3[1]; Imr. 52, 26[2]; Imr., *Muʿall.* 16[1]; Aʿšā 12, 1), als sie gerade dabei ist, sich zum Schlafe auszukleiden (Imr., *Muʿall.* 26), ihres Scheltens nicht achtend (Imr., *Muʿall.* 27). Als sie ihm vorwirft, daß er sie in Schande bringe, weil er ohne Rücksicht auf die Leute, die noch wach und am Feuer versammelt sind, zu ihr gekommen sei (Imr. 52, 21), beruhigt er sie, indem er ihr schwört, daß diese längst schlafen gegangen seien, wobei es ihm auf einen Meineid nicht ankommt (Imr. 52, 25). Auch sendet er ihr einen Boten mitten in der Nacht und sie folgt schlaftrunken seinem Ruf (Imr. ed. De Slane 33, 9 ff.). So kann er sich trotz aller Widerstände des Besitzes der Geliebten erfreuen, wenn sie sich ihm hingibt (ʿAnt., *Muʿall.* 5); aus den scheltenden Worten erwächst die Zärtlichkeit (Imr. 52, 23 f.); sie bringen die Nacht miteinander zu (Imr. ed. De Slane 33, 14). Noch in späterer Zeit erinnert er sich der Nächte, die sie beieinander verbracht haben; die Erinnerung an sie ist ihm ein Trost für sein Leiden (Aʿšā 15, 3). Aber auch in dies Gedenken mischen sich zwiespältige Gefühle: zwar erlangte er viel von dem, um was er bat, jedoch „wer zuviel bittet, dem wird auch vieles verwehrt", so muß er klagen (Aʿšā 15, 4). Es bedarf keiner langen Zeit, um den Dichter in ein Mädchen verliebt

1 *ṭaraqa.*
2 *samā (u)* „hinaufsteigen".

zu machen; zufälliges Zusammentreffen (Zuh., *Mu'all.* 20; 'Ant., *Mu'all.* 7), einmaliges Sehen (Nāb. 14, 2) genügen ihm, um alles Glück und Leid der Liebe kennen zu lernen.

b) 1. Der Liebende bewundert an seiner Freundin ihre seelischen Vorzüge ebenso wie ihre körperlichen Reize. Er liebt ihre „zurückhaltende" *qaṭī'* Redeweise (Imr. ed. De Slane 28, 13), die ihm „angenehm" *ladd̠* erscheint (*Muf.* 17, 6), ihm einen Genuß bietet (Qais b. Ḫaṭ. 5, 10), denn sie geht sparsam damit um *ḫazana*, (wörtl. „magazinieren"), trotzdem man ihre Rede begehrt, weil sie immer „neu" *unuf* ist (Qais b. Ḫaṭ. 5, 11). Ihre Stimme ist so „süß" *raḫīm* (Ṭar. 5, 26), daß selbst die Bergziegen, wenn sie ihre Sprache verstehen könnten, sie „sanft" *laduna* fänden (Nāb. 7, 28). Ihre Rede ist so schön wie Wein, dem Granatäpfel beigemischt sind (Lab. 40, 46). So angenehm wie ihre Stimme, so „fein" *raḫṣ*, „sanft" *raud* und von „zarter Hautfarbe" *rahra* ist sie (Imr. ed. De Slane 28, 12); sie ist nicht „tadelnswert" *mulīm* (*Muf.* 20, 5), nicht „unmoralisch" *fāḥiš* (Lab. 12, 8) edel und ein unerfahrenes Mädchen (Lab. 40, 45). Sie ist eine „züchtige" Frau *ḥaṣān* (*Hud̠.* 148, 4), *ḫaul* (*Hud̠.* 154, 2), *ġānija* (Nāb. 7, 6), „die verschleiert geht" *malt̠ūm* (Tar. 5, 26), die Augen niederschlagend ihren Weg verfolgt, ohne sich umzusehen, und wenn sie angesprochen wird, nur wenig Antwort gibt (*Muf.* 20, 9). Sie gewinnt ihn und setzt ihn zugleich in Erstaunen dadurch, daß sie ihren „Schleier" *qinā'* nicht fallen läßt (*Muf.* 20, 6). Dabei ist sie „heiter, lacht gern" *'arūb* (Lab. 12, 8; Aus b. Ḥaǧ. 4, 2; Qais b. Ḫaṭ. 5, 2), scherzt gern und „liebt das Spiel" *la'iba* (Qais b. Ḫaṭ. 5, 3; *Muf.* 98, 9); an ihrer „Schönheit und Heiterkeit" *ṣafā'* ergötzt er sich (Qais b. Ḫaṭ. 1, 1). Zu alledem kommt ihre Mildtätigkeit (*Hud̠.* 148, 4). Sie steht des Nachts leise auf, um ihrer armen „Nachbarin" *ǧāra* Essen zu bringen (*Muf.* 20, 7).

2. Weit ausführlicher werden die körperlichen Reize der Geliebten geschildert. Aus diesen Beschreibungen geht eindeutig hervor, daß der Araber sich nicht mit platonischer Liebe zur Geliebten zufrieden gab, wenn vielleicht auch manche von ihnen nur aus den Wunschträumen des Mannes entstanden sein mögen[1].

---

1) Gegen Ahlwardt, *Über Poesie und Poetik der Araber*, S. 54.

Die Schönheit seiner Geliebten kann der Araber mit immer neuen Vergleichen rühmen. Kein Wort reicht aus, ihre Schönheit zu beschreiben (*Muf.* 50, 5); sie ist so schön wie eine schnelle Stute (A'šā 18, 10), wie die Lampe des Mönchs, die in die Nacht hinein leuchtet (Imr., *Mu'all.* 39f.; Imr. 52, 20) oder wie Statuen (Imr. 52, 9; Nāb. 7, 16; A'šā 18, 5; A'šā 32, 9), „wie ein Standbild, dessen Nische gestaltet ist mit Gold, das sich auf Marmor hin- und herzubewegen scheint" (A'šā 18, 5), wie eine „Perle" *durra* (Nāb. 7, 15), die bei einem Kaufmann zu sehen ist (A'šā 18, 6); wie die Sonne (Nāb. 7, 14); wie eine zarte, weiße Wolke und junge Zweige (Ṭar. 5, 25); sie gleicht einem „Ei" *baiḍa* im Sand (A'šā 18, 6). Sie ist das „vollkommenste" *tamām* Geschöpf (*Huḏ.* 244, 4), die „vollkommenste" *akmal* (auch *Muf.* 20, 12) von allen, die auf der Welt sind und die „hübscheste" von Angesicht *amlaḥ* von allen, mit denen er Unterhaltung gepflogen hat (Nāb. 23, 4). Sie vertreibt die Sommerhitze mit ihrer Kühle und die Kälte des Winters mit ihrer Wärme (Ṭar. 5, 24). Selbst die Finsternis der Nacht verdeckt ihre Anmut nicht (Qais b. Ḫaṭ. 5, 6). Der Blick erlahmt an ihr (Lab. 12, 8), und der Mönch vergäße um sie sein Gelübde (der Keuschheit) und wäre überzeugt, den rechten Weg zu gehen (Nāb. 7, 26f.). Könnten Menschen so schön sein wie *Ǧinn*, so wäre sie es in feenhafter Art (*Muf.* 20, 12); sie heilt die Krankheit des Herzens durch ihre Schönheit (A'šā 18, 7).

Mit diesen Lobpreisungen aber begnügt sich der Dichter nicht. Er beschreibt die körperlichen Vorzüge seiner Geliebten im einzelnen, und wir können daraus ein genaues Bild des arabischen Schönheitsideals gewinnen.

Die reizvolle Araberin muß „dick" *bādin*, pl. *buddan* sein (Ṭar. 5, 18; *Muf.* 50, 4), so daß sie wegen ihrer „Fülle" *kubr ša'nihā* fast einschläft (Qais b. Ḫaṭ. 5, 7), die sie auch „schwerfällig" *ṯaqāl* beim Aufstehen macht (*Huḏ.* 154, 2). Infolge ihrer „Schwere" *ṯaqāl* gerät sie beim Laufen leicht außer Atem (*Muf.* 98, 13). Selbst Spiel ermüdet sie bald (A'šā 6, 7); Imra' al-Qais rühmt jedoch an einer Geliebten, daß sie „nicht dick" *ġair miǧbāl* sei (Imr. 52, 16).

Die Taille aber muß „schlank" *muhafhaf* (Imr., *Mu'all.* 31)

und „anmutig“ *laṭīf* (Imr., *Mu'all.* 36) sein; die Frau muß einen „schlanken Bauch haben“ *mahḍūm* (*Muf.* 99, 3) und „zart in den Flanken“ *kašḥ*, Dual: *kašḥāni* sein (Ṭar. 11, 6); sie ist „groß“ *ǧalla* (*Muf.* 20, 12) wie eine Papyrusstaude (*Muf.* 21, 11). Bei einer sonst vollen Gestalt ist ihre Taille dünn, so daß sie in der Mitte fast abbricht (A'šā 6, 8; Qais b. Ḫaṭ. 5, 7). Ihr Körper „füllt seinen Platz“ *mutaḥaijizan bi-makānihī* (Nāb. 7, 30), ihr Gewand *mil'u-d-dir'i* aus, wenn sie auch an der Stelle, wo die zwei Gürtel herumgehen, schlank ist (*Muf.* 120, 13; vgl. Imr., *Mu'all.* 36; und A'šā 6, 8). Unter den Körperformen der Frauen hält sie gerade die rechte Mitte, sie ist nicht zu „dick“ *ǧabl* und nicht zu „dünn“ *qiḍaf* (Qais b. Ḫaṭ. 5, 4). So ist ihre Gestalt „vollkommen“ *ukmila* (Nāb. 7, 11).

Als eine große Gunst betrachtet es der Araber, wenn die Geliebte vor seinen Augen den *qinā'* fallen läßt (*Muf.* 11, 3). Dann zeigt sich ihm ihr „schwarzes“[1], „langes“[2] Haar, „dick“[3] wie Dattelrispen (Imr., *Mu'all.* 34[1a b, 2a]), reich an Wuchs“ *nabt*, wie eine überhängende Weinrebe (Nāb. 7, 29[1c, 3a]); derselbe Vergleich: *Muf.* 21, 20, wo noch hinzugefügt wird, daß die kämmenden Frauen den Kamm in dem „dicken[3b], langen, krausen“ *ǧa'd* Haar verlieren (s. auch *Muf.* 43, 3: „aufgelöst“ *sadala* VII, wie auch *Muf.* 56, 11). Sie läßt ihn in den Nächten, in denen sie miteinander tändeln (*Muf.* 17, 8), ihre „schwarzen[1c], schönen“ *raijā* Haarflechten[4] sehen, die den schwarzen, langen Schlangen von *Rammān* gleichen (*Muf.* 17, 10). Sie sind lang wie die Saiten einer Laute und „kohlschwarz“[1b] (*Muf.* 56, 11); ihr Haar fällt bis auf die Hüfte (Ṭar. 5, 9[2b, 3a]; „glatt“ *musbakirr*). Sie trägt ihr „reiches“[3a] Haar „hoch aufgetürmt“ *rukām* (Qais b. Ḫaṭ. 21, 3) oder in „Flechten“[4] (*Muf.* 76, 12), hat „Stirnlocken“ *ḏu'āba*, pl. *ḏawā'ib*:[5] (*Muf.* 76, 12; Qais b. Ḫaṭ. 4, 4); ihre „Zöpfe“ *ġadīra*, pl. *ġadā'ir* sind „gedreht“ *mustašzir* und oft verliert sie ihr „Haarband“ *'iqāṣ*, so daß ihre Flechten

---

1 a *aswad.*; b *fāḥim*; c *asḥam*; d *ḥāliq*: A'šā 11, 4.
2 a *far'*; b *wārid.*
3 a *aṯīt*; b *aġamm*: wörtl. „der dickes langes Haar hat.“
4 *qarn*, pl. *qurūn.*
5 Als Männerlocke: *Muf.* 96, 2.

„aufgelöst sind" *mursal* (Imr., *Mu'all.* 35). Der Liebende streicht die „Seitenlocken" *faud*, Dual: *faudāni* seiner Freundin zurück (Imr., *Mu'all.* 30).

Ferner erblickt er ein schönes Antlitz (*Muf.* 50, 4; 56, 11), das ihn in Entzücken versetzt. Es hat weiße „Backen" *'āriḍ*, pl. *'awāriḍ* (Imr. 52, 14) und leuchtet, als ob die Sonne ihren Mantel darüber gebreitet hätte (Ṭar., *Mu'all.* 10), wie bei ihrem Auf- und Untergang (Qais b. Ḫaṭ. 2, 4), es erleuchtet das Lager ihrer Buhlen wie eine Lampe (Imr. 52, 10). Der Dichter vergleicht es mit Dinaren (Qais b. Ḫaṭ. 10, 5; *Muf.* 54, 6), mit der schönsten Perle des persischen Königsthrones (*Muf.* 21, 13ff.) und mit einem Straußenei (*Muf.* 21, 16). Ihr Gesicht ist nicht mager *ḫadda* V (Ṭar., *Mu'all.* 10) und hat nicht wenig Fleisch *muḫtalaǧ* (*Muf.* 21, 12), bis auf die Stellen um die Augen (*Ḥam.* 576). Es ist so zart, als ob es durch einen Blutsturz durchsichtig geworden wäre *šaffa* (Qais b. Ḫaṭ. 5, 5); wie ein Blatt aus weichem Stoff (*Muf.* 21, 12). Ihre Wangen sind sanft und „oval" *asīl* wie ein Metallspiegel (*Muf.* 56, 6. Sie ist eine Frau „mit zartem Teint" *rahra* (Imr. ed. De Slane 28, 12). Ihr Gesicht „hat eine reine, klare Farbe" *naqīju-l-launi* (A'šā 9, 4); ihre Hautfarbe ist „gelblich" *aṣfar*, fem. *ṣafrā'* (Qais b. Ḫaṭ. 2, 5) wie ein „gestreifter Stoff" *sijarā'*[1] (Nāb. 7, 11), oder sie hat eine „rote Gesichtsfarbe" *aḥwā* (Nāb. 7, 9).

Sie hat den Blick einer „dunkeläugigen Gazelle" *aḥwar*, fem. *ḥaurā'*, pl. *ḥūr* (wörtl. „mit scharf ausgeprägtem Weißen und Schwarzen des Auges", meton. für „Gazelle", dann für „Frau" angewandt: vgl. Kap. II B. 3. — *Muf.* 8, 4; Imr. 45, 11), einer „Antilope" *mahāt* (*Muf.* 17, 9; 'Alq. 4, 2), die Mutter eines Jungen ist (*Huḏ.* 244, 7). Sie hat die Augen eines „Gazellenjungen" *šādin* (Nāb. 7, 9; Qais b. Ḫaṭ. 6, 2), eines „Kameljungen" *burǧuz* (Ṭar. 5, 7) und „schwarze Pupillen" *aḥammu-l-maqlataini* (Nāb. 7, 9). Ihr Blick drückt ein Begehren aus, das sie nicht befriedigen kann (Nāb. 7, 19); wenn sie den Mann anschaut, so ist es ihm, als sei er dem Tode verfallen (A'šā 16, 3).

---

1 Vgl. Fraenkel. *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen* S. 40.

Sie hat einen „süßen" *laḏīḏ* Mund (ʿAnt., *Muʿall.* 13; *Muf.* 8, 5 „Mund" *makraʿ*), der „frisch" *bārid* und „angenehm im Geschmack" *ʿaḏb* beim Küssen ist (Nāb. 7, 22; ʿAnt., *Muʿall.* 13; *Muf.* 43, 4), denn sie hat guten Atem (Imr. 52, 15; Aʿšā 6, 11). Sein Geschmack ist, als wäre „alter Wein" *muʿattaq* (Imr. 17, 5 *mudām*), „die Flut von Wolken" *ṣaubu-l-ġamām* und der „Duft von Aloeholz" *quṭur* und „Lavendel" *ḫuzāmā* in ihm (Imr. ed. De Slane 28, 14). Ihr Mund ist wie „berauschender Wein" *ʿuqār qarqaf* (*Muf.* 57, 6), dessen nach Moschus duftender Geruch nicht „süßer" *laḏḏ* sein kann (*Muf.* 55, 8, 11). Der beste Wein mit frischem Regenwasser gemischt und in kühlen Steingruben aufbewahrt, kann nicht besser sein als sein Geschmack (Nāb. 27, 9/13). Er schmeckt nach verschiedenen Pflanzen (Aʿšā 4, 7). Er ist besetzt mit „spitzen Zähnen" *ġarb*, pl. *ġurūb* (ʿAnt., *Muʿall.* 8; Imr. ed. De Slane 28, 13), *ušra*, pl. *ušar* (von *ašara* „die Zähne feilen": *Muf.* 46, 10), die nicht zu eng stehen *rakama* VI (*Muf.* 56, 3), sondern wenn sie lächelt, zeigt sie das „Weiße" *ġurra* ihrer „einzeln stehenden" Zähne *šatīt* (Ṭar. 5, 18). Auch werden diese als „nicht klein" *ġair akass* und „nicht schlecht" *lā munqaṣim* geschildert (Aʿšā 4, 7). Ihre Seitenzähne *ʿāriḍa*, pl. *ʿawāriḍ* sind weiß (Muf. 99, 3), ebenso ihre Vorderzähne *ṯanīja*, pl. *ṯanājā* (Aʿšā 11, 4) und „glänzend" *maṣqūl* (wörtl. poliert: Ṭar. 5, 19; Qais b. Ḫaṭ. 2, 7) wie Hagel und kalt *ḫaṣira* (Imr. ed. De Slane 28, 13). Sie sind „gereinigt" *muḫaijaf*, während das „Zahnfleisch" *liṯa*, pl. *liṯāt* mit *Iṯmid* gefärbt ist (Nāb. 7, 20; Ṭar., *Muʿall.* 9; Aʿšā 16, 5), so daß es in der Farbe einem Mantel gleicht; sein Geschmack ist „angenehm" *ʿaḏb*, seine Farbe wie der *sajāl*-Dorn (Imr. 34, 5). Die Zähne werden mit der „Kamille" *quḥwān* und *uqḥuwān* (Ṭar., *Muʿall.* 8; Ṭar. 5, 18; *Muf.* 98, 8; Aʿšā 9, 5; Nāb. 7, 21) und mit Perlen *mahā* verglichen, die glänzen (*Muf.* 11, 4); auch ihr Geschmack gleicht dem von Wein, der mit Wasser aus einem schilfbestandenen Teiche (*Muf.* 11, 4) oder mit Regenwasser gemischt ist (*Muf.* 11, 5). Ihr „Speichel" *rīqa* schmeckt selbst mitten in der Nacht wie „Wein" *mudām* (Muf. 97, 5); nach dem Schlaf noch schmeckt er, als hätte sie abends den besten, ungemischten starken Wein getrunken (*Muf.* 125, 6; Zuh. 9, 6f.; Aus b. Ḥaǧ. 4, 3; vgl. Aʿšā 16, 6f.), oder der „Speichel" *ruḍāb* hat nach dem Schlaf

den Geschmack des Saftes einer ausgepreßten Traube (ʿUrwa 1, 9). Lacht sie, sieht man in ihrem Mund „Speichel" *ḥabab* (wörtl. „Tau") wie „Moschusbröckchen" *ruḍābu-l-miski*, die in frischem Wasser aufgelöst wurden (Ṭar. 5, 20).

Den „Hals" *ǧīd* der Schönen vergleicht der Araber mit besonderer Vorliebe mit dem einer Gazelle (Imr. 45, 5; Qais b. Ḫaṭ. 6, 3). Sie hat einen weißen Hals, wie eine Antilope (*Huḏ*. 244, 7) oder wie eine „milchweiße" *riʾm* (Imr., *Muʿall*. 32) eine „langhalsige" *atlaʿ* (*Muf*. 8, 3) oder eine „rötliche Gazelle" *admāʾ* (Zuh. 9, 5), und er wird dem eines Gazellenjungen verglichen (ʿAlq. 4, 3; ʿAnt., *Muʿall*. 62).

Die Arme der Geliebten *ḏirāʿ*, pl. *ḏurʿān*, die „wohlgerundete" *adram*, pl. *durm* und zarte, „weiche" *funuq* „Ellbogen" *marfiq*, pl. *marāfiq* haben (Aʿšā 6, 12), sind die einer jungen Kamelin (ʿAmr., *Muʿall*. 2). Daran befinden sich „volle[1] Handgelenke" *miʿṣam*, pl. *maʿāṣim* (*Muf*. 99, 3; Qais b. Ḫaṭ. 10, 4; *Muf*. 56, 5) und Hände mit „langen" *sabiṭ*, pl. *sibāṭ* „Fingern" *banān* (Imr. ed. De Slane 1, 34 = Variante zu ed. Ahlwardt 52, 32), mit „gefärbten" *ḫaḍaba* II „Fingerspitzen" *banān* (ʿAlq. 21, 10; Nāb. 7, 18), die rot sind wie ʿ*anam*-Früchte (*Muf*. 54, 6; Nāb. 7, 18) und deren „Zartheit" *laṭāfa* so groß ist, daß man sie knoten könnte (Nāb. 7, 18).

Die Frauen haben volle Brüste[2a] (*Muf*. 46, 4), welche „elfenbeinfarben" *launu-l-ʿāǧ* und ohne Falten sind (*Muf*. 76, 13[2b]). Ihre Brüste sind zart (Nāb. 7, 12[2c]), sie schwellen im Glanze des Morgens (Aʿšā 18, 11[2c]) und werden mit Sandhäufchen verglichen, „über die zwei Knaben gehen, wegen dessen, was sie sich als Belohnung ausrechnen an Weichheit (*līn*) bei einer Berührung und an Glätte (*tashāl*) "(Imr. 52, 17), oder mit „Elfenbeinbüchschen" *ḥuqqa*, pl. *ḥuqq al-ʿāǧ*, die „weich", aber vor betastenden Händen sicher sind (ʿAmr, *Muʿall*. 13[2c]). Wenn sie einen Toten an die Brust[2d] drücken würde, so würde er wieder zum Leben erwachen (Aʿšā 18, 12f.). Die gefangenen Frauen und Jungfrauen, die Nuʿmān (Nāb. 6, 8ff.) fortführt,

---

1 *raijā* laut Scholie zu *Muf*. 99, 3 = *mumtaliʾa*, *faḫm*: Qais b. Ḫaṭ. 10, 4.

2 „Brust": a *tarquwa*, pl. *tarāqin* „Schlüsselbein"; b *tarība*; c *ṯadj*. d *naḥr*.

verbergen die Granaten *ruṣān* (Lex. Lane: vulg. „Brustwarze") ihrer „runden Brüste" *nāhida*, pl. *nawāhid* (Nāb. 6, 9).

Der Araber bewundert den „schlanken" *ḍamr* Bauch[1] seiner Geliebten (*Muf.* 98, 12[1a, 1b]), der so elastisch wie indische Schwerter ist (Qais b. Ḫaṭ. 10, 3[1b]). Sie hat „keinen schlaffen" Bauch *ġairu mufāḍatin* (Imr. 52, 15), er[1c] ist „sanft" *amlas*, fem. *malsā'* mit vielen Falten (Nāb. 7, 12; Ṭar. 11, 6).

Die Freundin hat abfallende Lenden[2] *maḥṭūṭatu-l-matnaini* (Nāb. 7, 13) und die Hüften[1a] einer Antilope *mahāt* (Ṭar. 5, 8) und besitzt ein „volles Gesäß" *raija-r-rawādifi* (Lab. 12, 8; 'Amr., *Mu'all.* 14; Nāb. 7, 13), so daß ihre „Hüften" *ḏanūbu-l-matni* und ihr Gesäß[3] beben (A'šā 6, 7[3a]). Es ist so „schwer" *ṯaqāl*, daß sie beim Aufstehen und Laufen außer Atem gerät (*Muf.* 98, 13), und so fleischig, daß die Tür dafür zu eng ist; gerade das bildet das höchste Entzücken der Araber ('Amr., *Mu'all.* 17[3b]). Die Beine der Geliebten werden mit Säulen aus Alabaster und Marmor verglichen ('Amr, *Mu'all.* 18). Ihre „Beine" *sāq* sind wie der Schaft der Edelpalme (Imr., *Mu'all.* 36) oder wie Papyrusstauden (*Muf.* 17, 11; Qais b. Ḫaṭ. 2, 6). Ihre schönen, vollen „Fußgelenke" *ḥaǧl* werden besonders bewundert (*Muf.* 98, 12; *muḫalḫal* der Ort „für die Beinspangen": Imr., *Mu'all.* 30).

Ihr Gang ist wegen ihrer Körperschwere „langsam" *qaṭūf* (*Huḏ.* 244, 3; Imr. ed. De Slane 33, 10, hier wohl auch wegen ihrer Schlaftrunkenheit; *huwainā*: A'šā 6, 2). Ihre Vornehmheit äußert sich darin; geht sie zu ihrer Nachbarin, so ist ihr Gang wie das Vorüberschweben einer dünnen Wolke (A'šā 6, 3). Sie wendet sich wie eine Gazelle (*Muf.* 97, 7); sie schreitet wie eine „weißglänzende" *azhar*, fem. *zahrā'* Antilope (Qais b. Ḫaṭ. 5, 9); ihr leichter Gang wird auch mit dem eines Betrunkenen verglichen, den ein leichter Hauch umwirft (Imr. ed. De Slane 28, 11, vgl. Imr. ed. De Slane 33, 10).

Die Schönheit der Araberin aber ist meist verhüllt. Sie ist „verschleiert" *malṯūm* (Ṭar. 5, 26), der *qinā'* verhüllt sie. ('Ant., *Mu'all.* 35). Doch wenn es dem Liebenden gelingt, sie zu beobachten, wenn sie den „Schleier" *qirām* abgelegt

---

1 a *kašḥ*; b *baṭn*; c *kabid*.

2 Vgl. Ahlwardt, *Bem. z. Echth.* S. 109.

3 „Gesäß": a *kafal*; b *ma'kama*.

hat, ist ihm dies bereits ein großes Glück (Nāb. 27, 4). Entgleitet ihr dieser *naṣīf* einmal versehentlich, so ist sie verwirrt und versucht, sich mit der Hand zu verdecken (Nāb. 7, 17). Als sie aber einmal ohne *qināʿ* dasteht, nimmt ihn ihr liebliches Gesicht völlig gefangen (*Muf.* 11, 3). Die Frau, deren Keuschheit Šanfarā ein Ruhmeslied singt, setzt ihn dadurch in Erstaunen, daß sie nicht ihren *qināʿ* fallen läßt (*Muf.* 20, 6). (Vgl. dazu Ḥāt. Ṭā'ī 44, 17, s. u. III, B 3.)

4. Neben der körperlichen Schönheit werden auch die Mittel, deren sich die Araberin zur Hebung ihrer Reize bedient, genannt. Es sind dies ihre Kleidung, ihr Schmuck und Parfums[1].

a) An Kleidungsstücken werden genannt:

1. *burd*, pl. *burūd* „Kleid aus gestreiftem Stoff": Aʿšā 3, 4, 22, 5; *Muf.* 46, 6; Qais b. Ḫaṭ. 10, 2; als Männerkleidung: Ṭar. 5, 6; vgl. Freytag, *Einl.* S. 309f.; Dozy, *Vêt.* S. 59ff.

   namira „Mantel aus gestreiftem Stoff": (Männerkleidung) Ṭar. 5, 6. Vgl. Freytag, *Einl.* S. 311.

2. *sijarāʾ* „gestreifter Stoff"; Nāb. 7, 11; Qais b. Ḫaṭ. 2, 8. Vgl. *Lex.* Lane; *TA*, s. v.: *ḍarbun mina-l-burūdi.*

3. *waṣīla*, pl. *waṣāʾil* „gestreifter Stoff aus Jemen": Lab. 40, 45; vgl. *Aqr.*

4. *ṯaub*, pl. *ṯijāb* „Kleid" (allgemein, von Männern und Frauen): Imr., *Muʿall.* 26; Imr. ed. De Slane 28, 17; *Ḥam.* 556; vgl. Dozy, *Vêt.* S. 105ff.

5. *labsa* „Kleid": Imr., *Muʿall.* 26; vgl. *Aqr.*: *ḍarbun min-aṯ-ṯijābi.*

6. *miǧsad*, pl. *maǧāsid* „Hemd aus safranfarbenem Stoff": *Muf.* 46, 6; Qais b. Ḫaṭ. 10, 2.

   Aqr.: *al-qamīṣu-llaḏī jalī-l-badana.*

   Lis.: *waminhu qīla-ṯ-ṯaubu muǧassadun iḏā ṣubiǧa bi-z-zaʿfarāni.*

7. *dirʿ* „wollenes Frauenhemd": Aʿšā 6, 8; 10, 4; Imr., *Muʿall.* 40f.; *Muf.* 129, 13. Vgl. Freytag, *Einl.* S. 314; Dozy, *Vêt.* S. 176f.; *Lex.* Lane (nach *T. A.*).

---

1) Vgl. zu diesem Kapitel Snouck-Hurgronje, *Mekka* II, 171/5.

8. *ši'ār*, pl. *šu'ur* „Unterkleid“: *Muf.* 124, 2; A'šā 6, 8. *Aqr.*: *mā taḥta-d-diṯār mina-l-libās.*
9. *ǧalbaba* „mit einem Überwurf bekleidet sein“: Qais b. Ḫaṭ. 10, 2.
   ǧilbāb, pl. *ǧalābīb* „Überwurf“: Qais b. Ḫaṭ. 7, 4; A'šā 22, 5. Vgl. Freytag, *Einl.* S. 316, 319 (unter *ḫimār*); Dozy, *Vêt.* 122; *Aqr.*, s. v.
10. *mirṭ* „Woll- oder Seidenkleid“: Imr., *Mu'all.* 28 (dessen Saum bestickt ist. Vgl. Ṭar. 12, 2); Freytag, *Einl.* S. 308.
11. *sābirīj* „ein sehr feines Gewebe“: Imr. ed. De Slane 33, 15 (vgl. *Lex.* Lane).
12. *qirām* „Schleier aus farbiger Wolle“: Nāb. 27, 4. Vgl. *Lis.*: *al-qirāmu ṯaubun min ṣūfin mulauwanin fīhi alwānun mina-l-'ihni wa-huwa safīqun juttaḫaḏu sitran.*
13. *qinā'* „Schleier“. *Muf.* 11, 3; *Muf.* 20, 6; 'Ant., *Mu'all.* 35. Vgl. Jacob, *Studien* II, zu 'Ant. 34. Ferner Freytag, *Einl.* S. 318; Dozy, *Vêt.* S. 377.
14. *raiṭa*, pl. *raiṭ* „Gewebe aus einem Stück, Schleier“: *Huḏ.* 154, 3; Imr. 9, 3. (*Muf.* 28, 5: „Schleier der Sonne“); vgl. Freytag, *Einl.* S. 308; Dozy, *Vêt.* S. 191 ff.
15. *naṣīf* „Schleier“: Nāb. 7, 17; vgl. Freytag, *Einl.* S. 319 (unter *ḫimār*).
   Lis.: *an-naṣīfu-l-ḫimāru wa-qad naṣṣafati-l-mar'atu ra'sahā bi-l-ḫimāri.*
16. *wišāḥ* „Gürtel“: Imr., *Mu'all.* 25; *Huḏ.* 244, 8; vgl. Freytag, *Einl.* 322.
17. *ǧadīl* „Ledergürtel“: Imr., *Mu'all.* 36; *Ḥam.* 556; vgl. Freytag, *Einl.* S. 322; Dozy, *Vêt.* 117 f.; *Lex.* Lane = *wišāḥ*.
18. *faḍala* V „im Negligé sein“: Imr., *Mu'all.* 26; vgl. Freytag, *Einl.* S. 314.
19. *radā* VIII „sich in einen Mantel hüllen“: Lab. 40, 45; Ṭar., *Mu'all.* 7; *ridā'* „Mantel“, im *Nasīb* nur als Männerkleidung vorkommend: *Muf.* 38, 5; Imr. 65, 4; vgl. Freytag, *Einl.* S. 304.

b) Reicher Schmuck erhöht die Schönheit der Araberin. „Perlen“[1] und kostbare „Edelsteine, Hyazinth“[2], die durch-

1) *šaḏr*, pl. *šuḏūr*. 2 *jāqūt*.

bohrt *faqara* II (Imr. 20, 12) sind, „Juwelen" *ǧumān* und „Korallen" *marǧān* sind ihr Schmuck (Lab. 40, 43). Die Frauen „schmücken sich" *ḥalā* V außerdem mit „goldenen Kleinodien" *ṣiǧa*, „Onyxen" *ǧazʿ* und Perlen[1], die „zu je zwei und zwei aufgezogen sind" *durran tawāʾiman* (*Muf.* 56, 9). Sie tragen „Goldzierat" *maḥāl* und auch ihr „Parfumbüchschen" *kabīs* wird als Schmuck verwendet (ʿAlq. 1, 4)[1a]. Im Ohrläppchen haben die Araberinnen „Perlen" *durr* und goldene, bewegliche Ohrgehänge (*Muf.* 50, 5).

Besonders hervorgehoben wird der Hals- und Brustschmuck der arabischen Frau. Sie ist mit einem Halsband geschmückt[2] (Nāb. 7, 9[2a]; Imr., *Muʿall.* 33[2b]; Lab. 40, 44[2c]; ʿAdī b. Zaid in *Aǵ.* II, 147, 16[3a]). „Einfache" *fard* und „doppelte" *maḍʿūf* „Halsketten"[3], deren Glieder durch feste Gelenke miteinander verbunden sind (Lab. 40, 43[3b]) und solche aus „Perlen"[1] und „Hyazinthen"[4] und „Smaragden"[5] sind ihr Schmuck (Ṭar., *Muʿall.* 6[1a, 3b]; ʿAlq. 4, 3[1a, 3b]; Qais b. Ḫaṭ. 6, 3[1b, 4, 5, 6]; Nāb. 27, 6[1b, 4]). Die Mägde fertigen der Herrin ein „Halsband" *ʿiqd* an, indem sie „Perlen aufziehen" *naẓama*, „aneinander reihen" *sarama* V (Nāb. 7, 25).

Auch ihre Brust ist reich geschmückt. „Gold" *ḏahab* „glitzert" *lāḥa* (*u*) auf ihr (*Muf.* 76, 13), ein Schmuckstück, dessen Form mit Heuschrecken verglichen wird, liegt auf ihrer Brust (Qais b. Ḫaṭ. 5, 12. Vgl. ʿAlq. 1, 4). Eine „Perlenreihe" *naẓm*, die auf einem „Band" *silk* aufgezogen ist, „schmückt" auch sie *zāna* (*i*) II, Gold glänzt darauf wie ein funkelnder Stern (Nāb. 7, 10). Auf ihrer Brust „leuchtet" *ḍāʾa* (*u*) X ein „Schmuck" *ḥalj* wie glühende Kohle in der Dunkelheit (Nāb. 27, 5; Imr. 52, 11f.) oder als ob die Plejaden auf ihrem Halsgrübchen in der Finsternis leuchteten (Qais b. Ḫaṭ. 6, 4).

Auch die Beine der Araberin sind mit „Schmuck" *ḥalj* versehen (Imr. 52, 42), der klirrt (ʿAmr, *Muʿall.* ed. Arnold 18) und dessen Geklirr sich anhört wie ein im Winde raschelnder ʿ*Išriq*-Strauch (Aʿšā 6, 4). Sie trägt Beinspangen (*Muf.* 98, 12)

---

1 a *luʾluʾ*; b *šaḏr*.
2 a *qalada* II; b ʿ*aṭala* II; c ʿ*āṭil*.
3 a *tiqṣār*; b *simṭ*, pl. *sumūṭ*. 4 *jāqūt*.
5 *zabarǧad*, pl. *zabāriǧ*, vgl. Fraenkel, *Fremdw.* S. 61.
6 „schmücken" *zāna* (*i*).

ḥiǧl, syn. mit *ḫalḫāl*), woher die Stelle, wo sie getragen werden, „die Knöchel", *muḫalḫal* heißt (Imr., *Mu'all.* 30).

„Schmuck" *ḥalj* um das „Handgelenk" *mi'ṣam*, pl. *ma'āṣim* trägt die Geliebte A'šā 9, 4.

c) Das dritte Schönheitsmittel der Araberin sind die Parfums, von denen verschiedene Arten genannt werden. Immer ist „Wohlgeruch" *ṭīb* um die Frau, auch wenn sie nicht „parfumiert" *ṭāba* (*i*) II ist (Imr. 4, 3). Selbst ihr Haus ist von „wohlriechenden Kräutern" *raiḥāna* umgeben (*Muf.* 20, 13); ihr „Parfum" *taṭjāb* ist „angenehmer Duft" *mašmūm* (*Muf.* 120, 6), und sie verbreitet nur „Wohlgeruch" *'aṭir* (Ṭar. 5, 26). Auch als der Dichter der Liebe schon Ade gesagt hat, zählt er unter die drei Dinge, die ihn noch ergötzen, den „Duft" *sauf* eines Mädchens, das „Parfum" *nadan* an sich hat (Imr. ed. De Slane 33, 7).

Verschiedene Riechstoffe und Parfums stehen der Araberin zur Verfügung. Am häufigsten verwendet sie „Moschus" *misk* (Imr., *Mu'all.* 8; Imr. 17, 7; Imr. 40, 4; A'šā 6, 13), mit dem sie ihre Lagerstätte parfümiert (Imr., *Mu'all.* 37), an dessen „durchdringenden" Duft *ḏakīj* der Liebende sich wehmütig erinnert ('Urwa 9, 3). Sein „Wohlgeruch" *našr* ist um die Frauen (*Muf.* 54, 6); ihre Ärmel duften danach (Qais b. Ḫaṭ. 3, 5). Er wird in „Büchschen" aufbewahrt *ḥuqqatu-l-miski* (*Ḥam.* 555; *ḥuqqatun ḥimjarījatun* „Himjaritische Büchschen": Imr. 20, 10)[1] von wo er einen so „starken Duft ausströmt", *ḏafara* (Imr. 20, 13), daß es selbst ein Erkälteter riechen müßte (*Muf.* 120, 7).

Nächst dem Moschus war das *'abīr*-Parfum das bevorzugte (Qais b. Ḫaṭ. 7, 4; *Muf.* 120, 6; Nāb. 7, 31; A'šā 8, 4; 'Adī b. Zaid in *Aġ.* II 150, 2). Es ist aus verschiedenen Aromen zusammengesetzt; die Scholie zu *Muf.* 120, 6 erklärt, es sei mit *za'farān* gemischt.

1. *zanbaq* vgl. *Lex.* Lane; *TA.*: *duhnu-l-jāsamīni*. *Lis.*: *duhnu-l-jāsamīni ḫaṣṣaṣahu-l-azharīju bi-l-'irāqi* „Jasminöl". A'šā 6, 13; Imr. 40, 4.
2. *zanǧabīl* vgl. *Lex.* Lane: „Ingber"; vgl. *Lis.* und *TA.* Qais b. Ḫaṭ. 7, 4 (am Überwurf).

1 Vgl. Jacob, *Studien* II, S. 102.

3. *ḫuzāmā* vgl. *Lex* Lane „aromatische Pflanze", heute „Lavendel". Imr. ed. De Slane 28, 14[1].
4. *ḫalūq TA.*: *ḍarbun mina-ṭ-ṭībi juttaḫaḏu mina-z-zaʿfarāni wa-ġairihī taġlibu ʿalaihi-l-ḥumratu waṣ-ṣufratu*, vgl. *Lex.* Lane; *Huḏ.* 154, 3.
5. *ṣiwār*, pl. *aṣwira*, *Lis.*: *ar-rāʾiḥatu-ṭ-ṭaijibatu waṣ-ṣiwāru waṣ-ṣiwāru qalīlun mina-l-miski.* Aʿšā 6, 13.
6. *ulwī* „Aloe" Imr. 20, 14.
   quṭur „Aloeholz" Imr. ed. De Slane 28, 7, 14, 17. Vgl. *Lex.* Lane.
7. *qaranful Lis.*: *šaǧarun hindījun laisa min nabāti arḍi-l-ʿarabi* Qais b. Ḫaṭ. 7, 4; Imr., *Muʿall.* 8. Vgl. Fraenkel 144.
8. *laṭīma TA.*: *al-laṭīmatu-l-ʿanbaratu-llatī luṭimat bi-l-miski.* Imr. 17, 7. Vgl. Nāb. 17, 6.
9. *sanā* Imr. 29, 13.
10. *bān(u)* vgl. *TA*; *rand* „Lorbeer"; *lubnā* „ein duftender Baum"; *kibāʾ* „Weihrauch" Imr. 20, 14.
11. *rādiʿ Lis.*: *rādiʿun wamuraddaʿatun mulammaʿatun bi-ṭ-ṭībi wa-z-zaʿfarāni.* ʿAdi b. Zaid in *Aġ.* II 150, 2.
12. *ʿanbar Lis.*: *TA. al-ʿanbaru mina-ṭ-ṭībi* ʿUrwa 9, 3.

Zu den Schönheitsmitteln der Araberin gehört auch noch die „Augenschminke" *kuḥl* (Ḥass. b. Ṯāb. S. 73, 17; dunkle Augen *makḥūl*, d. h. „mit *kuḥl* gefärbt": Imr. ed. De Slane 33, 12. Asche wie *kuḥl*: Nāb. 17, 4) und Antimon *iṯmid*, mit dem sie das Zahnfleisch färbte (Ṭar., *Muʿall.* 9; Nāb. 7, 20) und die Augen schminkte (ʿAlq. 4, 2).

5. Aber nicht immer kann sich der Dichter rühmen, die Gunst seiner Freundin restlos genossen zu haben. Auch die Araberin versteht sich auf die Künste der Koketterie. Darüber muß er oft klagen. Sie verweigert ihm die erbetene Gunst. Da ist es ihm, als wäre sie bereits fortgezogen (*Muf.* 76, 1); das Höchste, was ihm von ihr gewährt wurde, war nur Abwenden und leere

1 Vgl. Immanuel Löw, *Der biblische Ēzōb*, S. 13f. (*SBAW* Bd. 161; 3. Abh.).

Worte (*Muf.* 10, 7). Noch nicht einmal beim Abschied vergießt sie Tränen; diese standen nur in ihren Augen (*Muf.* 9, 2). Um ihn abzuweisen, zieht sie den Schleier vor ihr Gesicht (ʿAnt., *Muʿall.* 35). Gar oft verweigert sie ihm seine Wünsche (Ṭar. 5, 15), wirft ihm aber auch ewige Unzufriedenheit vor (ʿAlq. 1, 9; derselbe Vers Imr. 4, 12). Oft macht sie sich geradezu über ihn lustig, lacht ihn wegen seines Alters aus und meint, das „Liebesspiel" *lahw* stehe seinesgleichen nicht mehr an (Imr. 52, 8); und er muß es sich gefallen lassen, daß die Leute ihn seiner Liebe wegen, die er bis ins Alter bewahrt hat, einen Narren schelten (*Muf.* 97, 3).

Sie hingegen ist vertraut mit Koketterie[1] (Qais b. Ḫaṭ. 5, 3), überragt alle Frauen darin (*Huḏ.* 244, 5[1]) und gibt ihm lügnerische Versprechen, die der Sommerwind verweht (*Muf.* 76, 2). Er jedoch weist sie mit den stolzen Worten zurück: „Ich aber würde, wenn mir meine Linke so widerspräche, wie du es tust, meine Rechte nicht mit ihr verbinden, sondern würde sie abschneiden und zu ihr sagen: trenne dich von mir. So würde ich Abneigung empfinden gegen jemand, der mich nicht mag!" (*Muf.* 76, 3f.). Von Tag zu Tag hält sie ihn so mit trügerischen Hoffnungen hin, um schließlich geiziger zu sein als der schlimmste Geizhals (Imr. 45, 3). Als sie dem Freunde eines Tages, während sie auf einem Sandhügel ruhen, droht, vom ihm zu gehen, bittet er sie, doch die „Koketterie" *dalla* V zu lassen und freundlich zu ihm zu sein (Imr., *Muʿall.* 2, 18f.). Der Dichter legt sich die Frage vor, ob seine Freundin auf ihr Kokettieren und ihr Geizen mit dem Gruß verzichten und ihn zum Abschied grüßen wird (Nāb. 27, 1f.).

6. a) Die Anmut und Schönheit der Geliebten fordert den Dichter zu Vergleichen heraus, unter denen der mit Gazellen und Antilopen am häufigsten vertreten ist. „Gazellen" *ġazāl*, pl. *ġizlān* und *ġizla* und „Wildkälber" *ǧauḏar*, pl. *ǧawāḏir* und *ǧaʾāḏir* befinden sich in den Sänften (Imr. 40, 4) „Antilopen" *mahāt*, pl. *mahan* sitzen ums Feuer (*Muf.* 46, 4). Der Liebende erinnert sich an süße Frauen, die waren wie die Gazellen (s. o.)

1 *dall.*

im Sand (Imr. 52, 34). Sie ist wie eine „Wildeselin" *ǧa'ba* (Ṭar. 5, 10). Die Freundin gleicht einer „langhalsigen" *ǧaidā'* (fem.) (Qais b. Ḫaṭ. 5, 8; 25, 2) oder einer „jungen" *bakr* „Gazelle" *ẓabja* (*Muf.* 43, 2), erscheint im Stamme wie eine „dunkle, rötliche" *aḥwā* „junge Gazelle" *šādin* (Ṭar., *Mu'all.* 6). Der Dichter hat sich an einer gazellengleichen Frau ergötzt (Aus b. Ḥaǧ. 4, 2). „Keine von den Gazellen *ẓabja*, pl. *ẓibā'* von *al-Ḥisa'*, eine „langhalsige" *a'jaṭ*, fem. *'aiṭā'*, pl. *'īṭ*), deren „Blöken" *buǧām* du hörst, ist schöner als sie (die Geliebte)", sagt Qais b. Ḫaṭ. 21, 13.

Wenn er der Geliebten gedenkt, glaubt er, daß sie nicht aufgehört hat, wie ein „Wildkalb" *ṭalan mina-l-waḥši* auszusehen (Imr. 52, 6). Sie ist ein Wildkalb[1], das jagbar ist für den, dem es erlaubt ist ('Ant., *Mu'all.* 59). Er trifft es[1] mitten ins Herz (A'šā 3, 7) und denkt in der Nacht an ein solches (A'šā 3, 5)[1].

b) Weiter wird von der Frau ausgesagt, sie sei wie eine „unberührte" *unuf* Wiese[2], der durch reichlichen Regen viel Pflanzenwuchs gesichert ist ('Ant., *Mu'all.* 15). Auch ist keine Wiese[2] des Hochlands, mag sie auch noch so gut bewässert und grasreich sein, „duftender" *aṭjab* und schöner als sie (A'šā 6, 14ff.). Keine der Auen[2] von *Qaṭā*[3] ist schöner als seine Freundin (Qais b. Ḫaṭ. 3, 3f.).

In derselben Weise wird diese auch mit einer „Regenwolke" *dalūḥ* verglichen (Qais b. Ḫaṭ. 3, 4). Sie ist so zart wie „weiße, leichte Wolken" *banātu maḫrin* (Ṭar. 5, 25) oder wie die Sonne hinter „weißem Gewölk" *ǧamāma*, von der nur eine Seite sichtbar ist (Qais b. Ḫaṭ. 4, 3), in einem vom Winde hergewehten Gewölk (Qais b. Ḫaṭ. 2, 8). Sie wird mit Palmen (Imr. 20, 4—8; Lab. 40, 38; Lab. 16, 6ff.), mit Statuen und Bildern (Imr. 2, 11; Imr. 17, 6; A'šā 18, 5) verglichen, ist wie ein durchsichtiger, gestreifter Stoff (Qais b. Ḫaṭ. 2, 8) wie eine Perle (A'šā 8, 6; Qais b. Ḫaṭ. 5, 13), wie eine Papyrusstaude (*Muf.* 21, 11).

---

1 *šāt.*

2 *rauḍa*, pl. *rijāḍ.*

3 Ḥār., *Mu'all.* 4: Wohnsitz der Geliebten.

VI. Der Liebende und sein Liebeskummer.

1. Die Jugendtorheit des Mannes floh, seine Haare beginnen grau *waḫṭ* zu werden, „weiße Haare"[1] breiten sich auf seinem ganzen Kopfe aus (*Muf.* 17, 2; vgl. *Muf.* 26, 8). Er muß sie mit Henna rot färben, doch bleiben darunter „feine graue Haare" *nāṣil* (*Muf.* 17, 3). Er bietet ihnen, den Abgesandten des Todes, keinen Willkommengruß (*Muf.* 17, 4)[1]. Auch die Geliebte merkt, daß er graue Haare[1] bekommen hat (Imr. 9, 2). Seine „Locken" *ḏu'āba* sind ausgegangen, und die kahle Stelle sieht aus wie das Loch, in das das Rebhuhn seine Eier legt (*Muf.* 96, 7). Sie sagt: er ist ein „alter Mann" *šaiḫun kabīrun*, daher liebt sie ihn nicht mehr (*Muf.* 39, 2). Doch kann sie sich noch seiner Jugend erinnern, als ihm seine „Locken" *limma* noch nicht ausgegangen waren (Imr. 3, 6). Das „Grauwerden" *mašīb* ist das Zeichen für das Ende seiner Jugend (*Muf.* 119, 1); ist der Kopf eines Mannes erst einmal „grau geworden" *šāba* (*i*), so hat dieser keinen Teil mehr an der Liebe (*Muf.* 119, 9); denn in den Augen der Frauen ist die „Jugendblüte" *šarḫ* etwas Wunderbares (*Muf.* 119, 10). Wegen seines Alters und seiner „Kahlheit" *ṣala'* verleugnet ihn seine Freundin (A'šā 13, 2) und wendet sich ab, als sie sieht, daß sein Kopf voll „grauer Haare"[1] ist; denn nur die „Jugend" *šabāb* überwinde alle Hindernisse (*Muf.* 125, 5), „weiße Haare"[1] aber werden von den Frauen verabscheut (*Muf.* 125, 4). Daher verspotten die Mädchen den Grauhaarigen, indem sie ihn „Onkel" nennen, „dessen Jugend wie ein (früher) häufig besuchter Freund ist, den wir (jetzt) verlassen" (Zuh. 15, 3). Er aber rühmt sich seiner früheren Schönheit, wenn er auch jetzt grau ist (Zuh. 15, 4); die Weiße seines Kopfes komme nicht vom Alter, sondern von den vielen Entbehrungen, die er durchgemacht habe (Lab. 12, 11).

2. Jetzt aber zehrt der Schmerz um seine verlorene Geliebte an ihm, so daß seine Eingeweide und sein Herzbeutel schon dünn geworden sind (Qais b. Ḫaṭ. 5, 15). Die Erinnerung an sie ist wie eine „Krankheit" *suqm* (*Muf.* 21, 1), wie ein „chro-

---

1 *šaib.*

nisches Leiden" *zamāna*, das sie ihm zurückgelassen hat und das ihn im Schlafe heimsucht (*Muf.* 112, 2). Sein Herz hat seit ihrem Fortzug einen Bruch, wie ein Sprung im Glase, der nicht mehr geheilt werden kann (A'šā 4, 8; 12, 2f.). Sie aber verläßt ihn in seiner Krankheit (A'šā 11, 1). Die „Krankenpflegerinnen" *'ā'ida*, pl. *'ā'idāt* müssen ihn wegen seiner Liebe dauernd pflegen (*Muf.* 15, 1), denn auch im Alter findet er keine Heilung von seiner „Liebeskrankheit" *suqm* (A'šā 14, 1). Aber selbst wenn er geheilt ist, dreht sich ihm die Erde unter seinen Füßen, so oft ihn die Erinnerung an sie überfällt (*Muf.* 56, 6).

Da beweint er sein „Schicksal" *dahr* und die „Tränen"[1] rinnen wie Wasser aus einem alten Schlauch (*Muf.* 57, 13[1a]); obwohl er sie zurückhält, „fließen" *fāḍa(i)* sie in „Strömen" *suǧūm* über seinen Bart und Mantel (*Muf.* 38, 5); sie strömen aus seinen Augen wie ein Wasserlauf im öden Land (Imr. 4, 10[1b]). Sein Auge ist wie ein Topf, in dem die Tränen gesammelt wurden (*Muf.* 120, 8[1b]). Sie treten in sein Auge wie „Perlen" *ǧumān*, *durr* (Imr. ed. De Slane 28, 10[1c]) *lu'lu'*, die auf einer „Schnur" *silk* „aufgezogen waren" *naẓama*, welche entzwei riß (A'šā 5, 4; *Muf.* 20, 3; vgl. 'Ant. 19, 5). Auch wenn das *ḫajāl* ihn besucht hat, ist es, als wäre sein Auge verletzt, so daß aus seinen „Tränendrüsen" *ša'n*, pl. *šu'ūn* die Tränen „rinnen" *saǧama* (*Muf.* 21, 2). Als es ihm wieder entschwindet, bringt ihn seine Liebe dazu, Tränen zu „vergießen" *ḥadara* (*Muf.* 55, 7), sie „strömen" *naṭafa* aus den Augen eines Menschen, zu dem seine Geliebte nur im Traum kommt (*Muf.* 96, 3; vgl. A'šā 14, 4). Selbst als alter Mann vergießt er unaufhörlich Tränen (*Muf.* 120, 2[1d]); trotz seiner Bemühungen, sie zurückzuhalten, „strömen" sie *halla* über seine Brust (Nāb. 17, 7[1d]), wenn er sich auch seines „Alters" *šaib* wegen ob dieser „Jugendtorheit" *ṣibā* Vorwürfe macht (Nāb. 17, 8; vgl. A'šā 5, 5). Aber das „Rinnen" *rašš*, pl. *rišāš* seiner Tränen überwältigt ihn (Qais b. Ḫaṭ. 16, 1[1a]).

So ist er dauernd in Trauer (Ṭar. 5, 16), empfindet große Sehnsucht nach dem, was ihm teuer war, (Imr. 20, 1), schließt

---

1 a *dam'*, pl. *dumū'* u. *admu'*; b *ġarb*, pl. *ġurūb*; c *raqrāq*; d *'abra*, pl. *'abarāt*.

in der Nacht kein Auge, wenn er sich auch darum bemüht (Imr. 30, 5). Größer ist sein Schmerz, als der einer Kamelmutter, die ihr Junges verloren hat und ihren Klageschrei ertönen läßt, oder der einer grauhaarigen Frau, deren neun Söhne alle gestorben sind (ʿAmr, *Muʿall.* 17f.). Seine Leber bricht vor Sehnsucht (*Ḥam.* 542), er nagt an seinen Fingernägeln und beißt sich vor Schmerz ins Bein (*Hud.* 18, 16); wenn die Erinnerung an sie ihm in den Sinn kommt, dreht sich die Erde unter seinen Füßen (*Muf.* 56, 6). Er ist völlig verzweifelt: fragt sich, was seine Treue wert sei, wenn sein Vertrag ohnehin gebrochen ist: „Ich werde gejagt, aber ich jage nicht" (*Muf.* 46, 8). In seinem Kummer befangen, macht er mit seinem Stock Zeichen auf den Boden (*Muf.* 56, 22; vgl. Nāb. 6, 9). „Kann der aber glücklich sein, der mit seiner Freundin zuletzt vor dreißig Monaten oder drei Jahren zusammen war?" ruft er aus (Imr. 20, 3).

3. Einen kleinen Trost findet er in dem Bewußtsein, von sich sagen zu können, daß er viele Frauen besessen hat. Manches schöne Mädchen war sein (Imr. 52, 9, 14; *Muf.* 46, 9—12; Aʿšā 5, 11f.; 8, 4ff.; 10, 5), er kann sich an süße Frauen erinnern (Imr. 52, 34), vermag sich zu rühmen, zu so mancher Jungfrau ins Zelt getreten zu sein, mochte sie noch so untadelig scheinen (Imr., *Muʿall.* 23), noch so gut behütet gewesen sein (Imr. 45, 4; 52, 32). Er darf von sich behaupten, daß so manche Frau zum Schaden ihres Gatten nach ihm verlangt habe, als er noch nicht alt und grau, sondern ein junger Mensch war (ʿUrwa 21, 1f.).

Darauf folgt oft ein *faḫr*, in dem der Dichter sich seiner Ausdauer im Ertragen von Mühsal, seiner Kampfestaten und seiner edlen Gesinnung rühmt.

B. ZUSAMMENFASSUNG.

1. Nachdem wir uns mit dem Inhalt und dem Gedankenkreis des *Nasīb* vertraut gemacht haben, ist es notwendig, es als Ganzes zu charakterisieren.

Wir sahen, daß drei Hauptthemen das Liebesgedicht des vorislamischen Arabers beherrschen: das Thema der Klage bei den *aṭlāl*, dasjenige des Trennungsmorgens, und das der Erscheinung des *ḫajāl* der Geliebten. Unter diese drei Hauptgruppen läßt sich das ganze Material an *Nasīb*-Versen ein-

ordnen. Der arabische Beduinendichter stellt sich nur die eine Aufgabe, sein Leid um eine vergangene Liebe, um eine entfernte Geliebte, seine Sehnsucht nach ihr in Verse zu kleiden. Wehmütige Erinnerung an froh verbrachte Stunden, Gedenken an verlorene Freude, an Liebesglück in vergangenen Tagen, spricht sich in seinen Dichtungen aus. Nicht ein einziges Beispiel dafür, daß ein Dichter über eine ihn im gegenwärtigen Augenblick zum Dichten anregende Liebesepisode spricht, ließ sich aus dieser Zeit anführen, dagegen zahllose Beispiele dafür, daß die Geliebte fern vom unglücklichen Liebenden weilt. Aber selbst wenn dies nicht so oft ausdrücklich gesagt worden wäre: die Motive des *Nasīb* beweisen allein, daß dem so ist. Denn an verlassenen Trümmerstätten klagen, die Geliebte mit ihrem Stamm davonziehen sehen und nur noch im Traum ihr Bild schauen können: dies alles sind Gedanken, die nur einen Menschen, der sich nach einer fernen Geliebten sehnt, in den Sinn kommen können.

Ein weiterer charakteristischer Zug der altarabischen Dichtkunst ist der, daß der Araber nicht danach strebt, für seine persönlichen Gefühle neue Formen zu finden, Gedanken zu äußern, die noch kein anderer vor ihm ausgesprochen hat. Das alles liegt nicht in seiner Absicht, wird auch von dem arabischen Hörer nicht verlangt. Der Beduine muß vielmehr in traditioneller Weise dichten, überlieferte Themen anschlagen und diese in immer neuen Variationen ausschmücken. Daher rührt die Beschränkung in der Anzahl der Motive des *Nasīb*. Der Dichter gestaltet diese, indem er ihren überlieferten Grundgedanken in immer andere Formen kleidet. Die vorangegangene Inhaltsangabe und Übersicht über die einzelnen *Nasīb*-Motive zeigt uns, in welcher Weise ihre Abwandlung vorgenommen wurde und welche Möglichkeiten der Umgestaltung dem Dichter zur Verfügung standen. Es ist ihnen dabei nur ein kleiner Spielraum zu individueller Auswahl und bis zu einem gewissen Grade auch freier Aneinanderreihung der einzelnen Motive gelassen. Im Ganzen aber sind sie an den Aufbau des *Nasīb* gebunden, der sich schematisch folgendermaßen darstellen läßt.

I. Erkennen der Raststätte. Klage bei ihr.

Nur noch verwischte Spuren sind von ihr geblieben; diese sehen aus wie Tätowierungen.

Regengüsse sind darüber hingeströmt.
Jetzt ist die Stätte verödet;

a) nur noch Tiere weiden dort, mit denen die Geliebte verglichen wird.

b) oder reiche Vegetation sproßt dort infolge des Regens, deren Schönheit aber nicht größer ist als die der Freundin.

Schilderung der Geliebten.
Kamelschilderung.

II. Die Kamele werden zur Abreise beladen.
Auf ihnen sind Sänften, die Schiffen oder Palmen gleichen;
in diesen sitzen Frauen, unter ihnen die Geliebte des Dichters.
Schilderung der Geliebten.
Jetzt zieht sie fort, während er trauernd zurückbleibt.
Selbstlob.

III. Schlaflos verbringt der Liebende die Nacht,
da erscheint ihm das Bild der Freundin;
er denkt an ihren Liebreiz.
Schilderung desselben;
er vergießt Tränen,
Mahnung, von ihr zu lassen und auf seiner Kamelin zu neuen Taten auszuziehen.

Diese drei Schemata sollen eine Vorstellung von dem Aufbau eines *Nasīb* geben; es ist selbstverständlich, daß sie nicht etwa starr eingehalten werden, sondern es steht dem Dichter frei, nach Belieben das eine oder das andere Motiv weiter auszuspinnen und andere gar nicht zu beachten; auch ist ihre Reihenfolge nicht ganz festgelegt. Doch läßt sich beobachten, daß gewisse Themen häufig aufeinander folgen: so knüpft sich z. B. an das Weinen bei den *Aṭlāl* eine Regenschilderung, an diese wieder die Beobachtung, daß reicher Pflanzenwuchs nun die *Aṭlāl* bedecken, oder auf den Vergleich der Frau mit Wolken folgt eine Regenschilderung, auf die Klage über die Trennung Freude über das Glück, das ihm die Geliebte gewährt hat, und Schilderung ihrer Persönlichkeit und Schönheit. Auch finden sich Einschaltungen aus anderen Gebieten der Poesie ins *Nasīb*. So z. B. beginnt der Dichter eine Schilderung des Weines im

Anschluß an einen Vers, der den Geschmack ihres Mundes mit dem alten Weines vergleicht (*Muf.* 55, 8—11); oft kehrt er von diesem Exkurs zum eigentlichen Thema zurück. Ferner sind gewisse Wendungen Überleitungen zu bestimmten Motiven; z. B. leiten die Verse: „Keine Au von den *Qaṭā*-Auen, denen reichlicher Regen gewiß ist, ist schöner als sie" auf die Beschreibung der Geliebten über (Qais b. Ḫaṭ. 3, 3f.) (vgl. auch *Muf.* 55, 8—11, wo eine ähnliche Wendung „der Wein, der . . . ist nicht süßer . . ." nach einer Schilderung des Weines auf die Süße des Mundes der Geliebten hinüberführt; oder Qais b. Ḫaṭ. 21, 1 ff.: „keine Gazelle ... ist schöner als sie" [die Geliebte] usw.).

2. Diese Bindung an bestimmte Themen, auf die die Dichtung beschränkt ist, bringt eine gewisse Eintönigkeit und Formelhaftigkeit hervor. Auch die Ausgestaltung der Themen geht in feststehender Weise vor sich. Immer kehren dieselben Bilder und Vergleiche wieder, bei denen allerdings eine gewisse Abwechslung durch den großen Wortreichtum der arabischen Sprache hervorgebracht wird; freilich kann diese nur im Urtext erfaßt werden[1]. Aber die Bilder, die Vorstellungen, die der Dichter verwendet, bleiben dieselben.

Diese Eigentümlichkeit erfährt dadurch noch eine Steigerung, daß gewisse Worte und Wendungen formelhaft gebraucht werden. So wird das *Nasīb* in den meisten Fällen durch bestimmte Wendungen eingeleitet, die wegen der Häufigkeit ihres Vorkommens durchaus als Eingangsformeln bezeichnet werden können. Wo wir diese Beobachtung machen können, handelt es sich fast immer um einen Vers mit Binnenreim, also um einen *Qaṣīden*anfang. Auch inhaltlich haben die einleitenden Verse in vielen Fällen formelhaften Charakter, der durch die drei Hauptthemen des *Nasīb* bestimmt ist. Für jede der drei Gruppen lassen sich Eingangsformeln nachweisen.

---

1 Dabei müssen wir bedenken, daß uns feinere Nuancen in dem Sinn der Worte oft entgehen können: Wir betrachten als Synonyma, was nicht unbedingt solche zu sein brauchen. Z. B. übersetzen wir *ḥubb, hawā, ṣibā* gleichmäßig durch „Liebe", ohne uns der feineren Unterschiede, die vielleicht zwischen diesen Bezeichnungen bestehen, bewußt werden zu können.

I. Klage bei den *Aṭlāl.*

1. *li-mani-d-dijāru*	Zuh. 4, 1; 18, 1; Imr. 59, 1; *Muf.* 99, 1; 122, 1.
li-man ṭalalun	Imr. 63, 1.
vgl. *li-mani-z-zuʿnu*	*Muf.* 48, 1 (ohne Binnenreim).
2. *li* ...[1] *aṭlālun*	Ṭar., *Muʿall.* 1; 11, 1; 12, 1; Lab. 1, 1; *Hud.* 78, 1; *Muf.* 57, 1.
li ...[1] ohne folg. *dijārun* oder dgl.)	Qais b. Ḫaṭ. 7, 1.
bi ...[2] *aṭlālun*	Lab. 16, 1.
3. a) *a-min āli* ...[1] *ʿarafta-d-dijāra*[3]	*Muf.* 38, 1; 47, 1; 124, 1; Zuh. 11, 1; vgl. Nāb. 7, 1.
vgl. *a-min rasmi dārin*	*Muf.* 55, 1.
b) *a-min* ...[1] *dimnatun*	Zuh., *Muʿall.* 1; Nāb. 19, 1; vgl. ʿAnt. 16, 1.
4. *jā dāra* ...[1]	Nāb. 5, 1; ʿAnt., *Muʿall.* 2 (Binnenreim!); Imr. 51, 1.
5. *inʿam ṣabāḥan*	Imr. 40, 1.
ʿim ṣabāḥan	Imr. 52, 1; ʿAnt., *Muʿall.* 2; vgl. *Muf.* 56, 1.
6. *ʿafati-d-dijāru*	Lab., *Muʿall.* 1.
darasa-l-manāzilu	Lab. 13, 1.
ʿafat min ...[1]	*Muf.* 96, 1.
ʿafā ...[2]	Nāb. 17, 1.
ʿafā min āli ...[1]	Zuh. 1, 1.
7. *ġašaitu manāzilan*	Nāb. 29, 1; Zuh. 3, 1; Imr. 10, 1.
8. *tanakkara baʿdī*	Aus b. Ḥaǧ. 23, 1; 43, 1.
9. *qifā nabki*	Imr., *Muʿall.* 1; 65, 1.
qif bi-d-dijāri	Zuh. 17, 1.
qifī waddiʿīnā	Ṭar. 10, 1; vgl. ʿAmr, *Muʿall.* 8, 10.

1 Folgt der Name der Geliebten. 2 Folgt der Name eines Ortes.
3 Statt dessen steht auch *rasm, ṭalal.*

II. Der Trennungsmorgen.

1. a) *bānat* . . .[1] . . . . Nāb. 16, 1; *Muf.* 43, 1; 112, 1.
   alā bāna ǧīrānun . . . . . . *Muf.* 50, 1.
   b) *ẓaʿana* . . .[1] . . . . ʿAnt. 13, 1; vgl. *Muf.* 97, 2.
2. *bāna-l-ḫalīṭu* . . . . Zuh. 10, 1.
   alā bāna-l-ḫalīṭu . . . . . . *Muf.* 98, 1; vgl. Zuh. 9, 1.
   radda-l-ḫalīṭu . . . . Qais b. Ḫaṭ. 5, 1; 13, 1.
3. *ṣaramat* . . .[1] . . . . *Muf.* 9, 1.
   alā ṣaramat . . .[1] . . . . . . *Muf.* 39, 1.
   ṣaramtu . . . . Qais b. Ḫaṭ. 10, 1.
4. *tarūḥu min* . . .[1] . . . . Qais b. Ḫaṭ. 6, 1; vgl. Lab. 12, 1.
5. *waddiʿ* . . . . Aʿšā 6, 1; Nāb. 14, 1; Aus b. Ḥaǧ. 4, 1; vgl. Aʿšā 9, 1.
6. *a-ǧadda-l-qalbu* . . . . *Muf.* 105, 1.
   vgl. *a-ǧiddaka* . . . . *Muf.* 123, 1; Aʿšā 7, 1.
7. Einleitungen zu diesem Motiv, die obigen Formeln ähneln:
   haǧartu . . .[1] . . . . *Muf.* 10, 1.
   a-šatta bi . . .[1] *haǧruhā* . . . *Muf.* 114, 1.
   a-raḥalta min . . .[1] . . . . . . *Muf.* 11, 1.
   hal ḥablu . . .[1] . . . . *Muf.* 26, 1.
   qad aṣbaḥa-l-ḥablu . . . . . *Muf.* 125, 1.

III. Das *Ḫajāl.*

1. *alamma ḫajālun* . . . . . . Qais b. Ḫaṭ. 14, 1; 25, 1; Aus b. Ḥaǧ. 10, 1.
2. *ṭaraqat* . . .[1] . . . . *Muf.* 23, 1; 104, 1.
   ṭaraqa-l-ḫajālu . . . . *Muf.* 62, 1.
3. *taʾauwabahū ḫajālun* . . . . *Muf.* 6, 1.
   sarā lailan ḫajālun . . . . . *Muf.* 46, 1.

IV *ṣaḥā-l-qalbu* . . . . Zuh. 14, 1; 15, 1; Aus b. Ḥaǧ. 3, 1; *Muf.* 17, 1; vgl. Ṭar. 5, 51.

Auch der Abschluß des *Nasīb* geschieht durch Verse, die in formelhafter Weise zu dem nächsten Abschnitt der *Qaṣīde*, der Kamelbeschreibung, überleiten, also zu gleicher Zeit Ab-

1 Folgt Frauenname.

schluß des *Nasīb* und Beginn der Kamelbeschreibung sind. Sie genauer zu untersuchen ist Aufgabe einer eingehenden Darstellung dieses Motivs der *Qaṣīde*. Hier sei nur gesagt, daß das *Nasīb* in den meisten Fällen damit beendet wird, daß der Dichter auf seine Kamelin hinweist, die er dann eingehend beschreibt. Dies geschieht in Versen wie z. B.: „Kannst du ihre Liebe nicht vergessen durch eine achtjährige Kamelin? Aber ihre Liebe läßt sich nicht so leicht vergessen“ (*Muf*. 49, 6). Oder: „Suche denn Vergessen, nachdem sie sich fortgewandt hat, bei einer Kamelin ...“ (anschließend Kamelbeschreibung, *Muf*. 11, 7). Oft aber wird die Überleitung nicht in einem Vers oder zweien ausgedrückt, sondern in eine kurze Formel zusammengedrängt: *daʿ ḏā* „laß das!“ oder *daʿhā* „laß sie!“ ruft dann der Dichter aus, und geht nach dieser Mahnung sofort auf die Kamelbeschreibung über (z. B. Zuh. 4, 4; Aʿšā 8, 14; Imr. 50, 1; häufig bei Ḥassān b. Ṯābit.)

3. Ein anderes charakteristisches Stilmerkmal nicht nur des *Nasīb*, sondern der gesamten arabischen Poesie ist die Gepflogenheit, statt eines Substantivs ein Adjektiv zu verwenden, das eine charakteristische Eigenschaft des zu bezeichnenden Gegenstandes angibt, ohne Hinzufügung eines Substantivs[1]. Dadurch wird die Anschaulichkeit der Sprache erhöht, wenn auch das Verständnis für Nichtaraber erschwert wird. Diese Metonymien werden immer wieder im gleichen Sinne angewandt, wodurch sie Eindeutigkeit gewinnen; wir dürfen von stereotypen Metonymien reden. In der folgenden Zusammenstellung sind nur diejenigen berücksichtigt, die zu feststehenden Begriffen geworden sind, was teils durch ihr häufiges Vorkommen, teils durch synonyme Anwendung mit anderen gleichartigen Begriffen bewiesen wird. Ausgeschieden wurden hier alle Bezeichnungen für Kamel, die im Zusammenhang mit einer Untersuchung der Kamelbeschreibung bearbeitet werden müssen, ferner die vielen Metonymien, die nur einmalig vorkommen und nicht zu feststehenden Bezeichnungen geworden sind.

I. Bezeichnungen für Gazelle etc.

1. *aʿjan*, fem. *ʿainā*ʾ, pl. *ʿīn* ...

„Großäugige“. . . . .Zuh., *Muʿall*. 3; Lab., *Mu-*

1 Vgl. Jacob, *Studien* II, S. 104f.

'*all.* 7; *Muf.* 49, 4; Aus b. Ḥağ. 23, 4.

2. *aḥwar*, fem. *ḥaurā'*, . . . A'šā 18, 7; Imr. 45, 11.
pl. *ḥūr* „Schwarzäugige" . . *Muf.* 8, 4; Qais b. Ḫaṭ. 5, 8.

3. *a'jaṭ*, fem. *'aiṭā'*, pl. *'īṭ* „Langhalsige" . . . . Qais b. Ḫaṭ. 21, 1.

4. *aǧjad*, fem. *ǧaidā'*, pl. *ǧūd* und *ǧīd* „mit schönem langen Hals" . . . . Nāb. 27, 6; Qais b. Ḫaṭ. 5, 8; 25, 2.

5. *'āqid* (laut Scholie) „Langhalsige" . . . . Nāb. 6, 10.

6. *atla'* „Langhalsige" . . Imr. ed. De Slane 33, 12; *Muf.* 8, 3.

7. *ḫāḏila* und *ḫaḏūl* „einsam weidende" (Gazelle) . A'šā 32, 10; *Muf.* 76, 10.; *Muf.* 97, 7; Zuh. 9, 5; Lab. 13, 7; Lab. 40, 41; Ḥass. b. Ṯāb. 48, 7.

8. *aḫnas*, fem. *ḫansā'* „Plattnäsige" . . . . Nāb. 6, 3; Zuh. 1, 3; *Muf.* 55, 5.

9. *ādam*, fem. *admā'*, pl. *udm* „Rotbraune" . . . . . *Muf.* 21, 8; Ṭar. 5, 7; Zuh. 9, 5; Lab. 13, 7; 40, 54.

10. *ri'm*, pl. *ar'ām* und *ārām* „milchweiße" (Gazelle). Lab., *Mu'all.* 14; Imr., *Mu'all.* 3; Imr. 20, 5; *Muf.* 21, 8. Vgl. Nöld., *Fünf Mo'all.* III, S. 21 und Nachtr. S. 43.

11. *azhar*, fem. *zahrā'*, pl. *zuhr* „Weißglänzende" . . . . . . Qais b. Ḫaṭ. 5, 9.

12. *aḥwā*, fem. *ḥauwā'*, pl. *ḥūw* „dunkelrote" (Gazelle) . . . Ṭar., *Mu'all.* 6; *Muf.* 97, 8; Nāb. 7, 9.

13. *ḏaijāl* „Langgeschwänzte" . . . . Nāb. 6, 3; 20, 6.

II. Metonymische Bezeichnungen für Frau, Mädchen.

1. *anīsa*, *ānisa*, pl. *awānīs*;
2. *baiḍa*, *baiḍā'*;
3. *ḫaud*;
4. *'arūb*;
5. *ġānija*.

Bedeutung und Belegstellen siehe Kap. III B 1.

6. *kā'ib*, pl. *kawā'ib* „Mädchen mit wohlgeformter Brust" . . . . . . A'šā 29, 6; *Muf.* 105, 4; Imr. ed. De Slane 33, 1.

Ferner werden oft die unter Kap. II A, II 3 angeführten Bezeichnungen, für Gazelle, Antilope, Wildkalb etc., sowie die metonymischen Ausdrücke dafür, metaphorisch für „Frau, Mädchen" gesetzt. (Vgl. Kap. II A, V, 6.)

III. Metonymische Bezeichnungen von Körperteilen.

1. *bārid* „frischer" (Mund) . *Muf.* 43, 3; Nāb. 7, 22.
2. *ġarb*, pl. *ġurūb* „scharfer" (Zahn) . . . . . 'Ant., *Mu'all.* 13; Imr. ed. De Slane 28, 13.
3. *asīl* „ovales" (Gesicht, die ovale Backe) . . . . . *Muf.* 46, 9.
4. *'aḏb* „süßer" (Mund) . . *Muf.* 56, 3; Nāb. 7, 22f.
5. *wārid* „hängendes" (Haar) *Muf.* 56, 3; Ṭar. 5, 9.
6. *munsadil* „aufgelöstes" (Haar) . . . . *Muf.* 43, 3; 56, 11.
7. *musbakirr* „lang herabhängendes" (Haar) . . . . Ṭar. 5, 9.
8. *bardījatāni* „zwei (Beine wie) Papyrusstauden" . . *Muf.* 17, 11; Qais b. Ḫaṭ. 2, 5.
9. *aṯīṯ* „dickes" (Haar). . . Imr., *Mu'all.* 34; Nāb. 7, 29; Ṭar. 5, 9; A'šā 32, 8.

IV. *ġajūr* „eifersüchtiger" (Gatte) . . . . *Ḥam.* 606; *Muf.* 98, 21.

V. Metonymische Bezeichnungen für „Regen".

1. *haṭlā'*, *haṭūl*; *hāṭil*, pl. *hawāṭil* „(Regen) der mit großen Tropfen fällt" . . Nāb. 21, 2; Imr. 18, 1; Ṭar. 12, 3.

2. *haidab* „tief herabhängendes" (Gewölk) . . . . . *Huḏ.* 18, 2; Aus b. Ḥağ. 4, 12.

3. *sārija* „in der Nacht ziehendes" (Gewölk) . . . Lab., *Mu'all.* 5; *Muf.* 8, 6.

4. *rā'ida*, pl. *rawā'id* „donnerndes" (Gewölk) . . . Lab., *Mu'all.* 4.

5. *wahan* „platzende" (Wolke) Imr. 18, 5.

6. *muzn* „regengebende" (Wolke) . . . . Aus b. Ḥağ. 4, 20.

VI. Metonymien im Zusammenhang mit den *Aṭlāl*.

1. *dimna*, pl. *dimn*, *diman*, wörtl. „Mist", für „Spuren eines Zeltlagers" . . *Muf.* 74, 1; Nāb. 19, 1; Nāb. Anh. 26, 1; A'šā 1, 2; Lab. 17, 1.

2. *dāris* „verwischte" (Spuren) oft als Attribut zu *dār* usw. gebraucht . . . . Zuh. 3, 1; Nāb. 19, 2.

4. So ergibt sich, daß das *Nasīb* im allgemeinen einen stereotypen Charakter hat. Stereotyper Inhalt, sich ähnelnde Bilder und Vergleiche, formelhafte Wendungen sind seine hervorragenden Merkmale. Trotzdem aber wäre es falsch, wenn wir bei diesem äußeren Eindruck stehen blieben und dem altarabischen *Nasīb* nichts weiter als Unoriginalität und Formelhaftigkeit nachsagten, und es dadurch in seinem Werte herabsetzen wollten. Wir täten damit nicht nur der altarabischen Dichtung, sondern auch den alten Dichtern Unrecht. Denn wenn auch das Dichten zu jener Zeit an bestimmte Formen, Vorstellungen und Inhalte gebunden war, so blieb doch der individuellen Gestaltung noch Raum genug. Gewiß erleichterte die Bindung an bestimmte Themen und die Beherrschung gewisser handwerklicher Formen das Dichten; doch aus der

großen Zahl von Dichtern, von denen uns einzelne Gedichte oder ganze Diwane überliefert sind, ragen einzelne durch individuelle Gestaltungsweise, durch größere Kunst auch in unserm Sinne, hervor. Auch die Araber selbst machten Unterschiede, was die häufige Stellung der Frage, wer der größte Dichter sei, beweist. Diese wurde oft dahin entschieden, daß der eine Dichter in dem, der andere in jenem Zweige der Poesie hervorrage. Unter allen Dichtern stehen für unser Gefühl Imra'al-Qais und al-Aʿšā Maimūn ibn Qais an erster Stelle. Wohl bewegt sich auch bei ihnen das *Nasīb* in den herkömmlichen Bahnen, wohl finden wir auch bei ihnen nur das übliche Thema der Liebesklage, aber wo wir bei den anderen Dichtern das Gefühl von Nachahmungen oder notgedrungener Anwendung erforderlicher Formeln oft nicht unterdrücken können, spüren wir bei diesen den dichterischen Schwung und die Echtheit ihrer Liebesgefühle. Sie beide verstehen es, ohne den Rahmen des *Nasīb* zu sprengen, in ihren Versen wirklich Erlebtes in einer Form darzustellen, durch die der Hörer von der Wahrheit ihrer Gefühle überzeugt wird, was bei den anderen Dichtern nicht immer der Fall ist. Sie bringen Abwechslung in den Themen, flechten Episoden in ihre Gedichte hinein[1], und selbst da, wo sie sich in den üblichen Gedankenkreisen bewegen, verstehen sie es, durch die Lebendigkeit der Sprache und die Anschaulichkeit der Bilder ihre Gedichte fesselnd und farbig zu gestalten. Sie begnügen sich nicht mit der üblichen Schilderung der Sänften, der *Aṭlāl* und der Schönheit der Geliebten, sondern sie bringen diese in einen Zusammenhang mit anderen Geschehnissen, wodurch ihre Darstellung an Reiz gewinnt. So schildert Imra'al-Qais die Geliebte, wie er sie mit ihrem Säugling beschäftigt antrifft (*Muʿall.* 16), oder er spricht, um die Vornehmheit und Unberührtheit seiner Freundin zu rühmen, von der „dicken, schläfrigen Alten", die sie zu hüten hat (52, 32). Um seine Trauer bei den *Aṭlāl* zu kennzeichnen, erzählt er, wie er dort einen ganzen Tag weinend zubringt und vor Verzweiflung die Kiesel zählt (10, 3). Damit bringt er eine persönliche Note in seine Verse, die wir bei den meisten anderen Dich-

1 Imr., *Muʿall.* 18/22; 52, 21/33; 51, 16/19; ed. De Slane 33, 9/16; Aʿšā 3, 5/8; 23, 3/9.

tern vermissen. Dasselbe erreicht er, indem er Zwiegespräche mit seinen Gefährten bei dem Zeltplatz (*Mu'all.* 1, 5) oder mit seiner Geliebten darbietet (52, 21 f.). Das *Nasīb* des Imra'al-Qais ist sehr lebendig und ruft das Gefühl hervor, daß er nicht einer verlorenen Freundin nachtrauert, sondern Liebeserlebnisse besingt, mit denen er noch seelisch beschäftigt ist und denen er nur die überlieferte Form der Klage gibt. Mit Sicherheit könnten wir dies freilich nur dann behaupten, wenn wir die Zeit der Entstehung der einzelnen Gedichte wüßten, die von ihm besungenen Frauen identifizieren und die Zeit seiner Beziehung zu ihnen feststellen könnten. Dies ist aber im Einzelnen schwer zu erreichen.

Auch das *Nasīb* in al-A'šā's Gedichten scheint mir, obwohl es sich enger in dem üblichen Vorstellungskreis bewegt als das des Imra' al-Qais, von hervorragendem künstlerischen Wert auch in unserm Sinne zu sein. Es ist abwechslungsreicher als im Durchschnitt die altarabischen Liebesgedichte sind, und in seinem Aufbau ebenfalls nicht so fest an das allgemein übliche Schema angelehnt.

Aber auch unter den übrigen Dichtungen können wir gute und weniger wertvolle aussondern. Auch wenn man sich in seinem Urteil noch so sehr zurückhält, kann man das *Nasīb* in der *Mu'allaqa* des al-Ḥāriṯ, wenn man es mit den übrigen vergleicht — denn selbstverständlich können nur arabische Dichtungen zum Maßstab genommen werden — nicht als von besonderem künstlerischem Wert bezeichnen; so wie es uns vorliegt, ist es in seiner Thematik (immer im Vergleich zu anderen *Nasībs*) dürftig und erscheint auch trocken und ohne Schwung.

Wenn wir es gewagt haben, zwei Dichter aus der großen Anzahl herauszuheben, so müssen wir uns bewußt sein, daß wir dies nur mit größter Zurückhaltung im Abgeben von Werturteilen tun dürfen. Der Araber legt in mancher Hinsicht einen anderen Maßstab an, wenn er Dichtungen beurteilt, als der Europäer. Er wertet oft nicht so sehr eine *Qaṣīde*, ein Gedicht, als Ganzes, sondern beurteilt vielmehr einen einzelnen Vers, ohne Wert auf seinen Zusammenhang mit dem Ganzen zu legen. Ja, es gilt sogar als unkünstlerisch, wenn ein Gedanke nicht in einem Vers vollendet ist und noch im nächsten Verse

wieder aufgenommen werden muß.[1] Daher wird ein Dichter oft eines einzelnen Verses oder einer einzigen *Qaṣīde* wegen gerühmt. Großen Wert aber legen die Araber auf die Feinheit des Ausdruckes, auf die Seltenheit eines Wortes und auf neue Wendung eines üblichen Bildes. Vieles, was uns als Wiederholung eines immer wiederkehrenden Vergleiches langweilt, wurde von den Arabern als höchste Kunst empfunden, wenn dies in besonderer Weise ausgedrückt wurde.

In diesem Zusammenhang muß man auch die Frage untersuchen, ob ein Unterschied zwischen der Poesie des Beduinen und solcher Dichter besteht, die in den Städten lebten. Wir besitzen die Diwane von zwei städtischen Dichtern: Qais ibn al-Ḫaṭīm und Ḥassān ibn Ṯābit. Ferner möchte ich auch noch ʿAdī ibn Zaid in die Betrachtung einbeziehen, der in Ḥīra lebte. Wir haben nicht sehr viel Material, auf das wir uns bei der Beantwortung dieser Frage stützen können. Der Diwan des Qais ibn al-Ḫaṭīm enthält nur 25 *Qaṣīden*, von denen nur bei 12 ein *Nasīb* überliefert ist. Bei ʿAdī ibn Zaid mußte ich mich auf die Verse, die das *Kitāb al-Aġānī* enthält, beschränken. Ḥassān ibn Ṯābit, der Hofpoet des Propheten, hat die Aufgabe, dessen Taten und die seiner Gläubigen zu besingen; er stellt zwar an den Anfang seiner Dichtungen oft ein *Nasīb*, doch beschränkt sich dies häufig auf zwei bis drei Verse, worauf sogleich das *daʿ ḏā*, das die Gedanken von der Geliebten ablenkt, folgt.

Die vorislamische Poesie ist vorwiegend Beduinendichtung; ihr Inhalt ist aus dem Leben des Nomaden genommen, das von dem des Städters, des Festangesiedelten, wesentlich unterschieden ist. So müßte man annehmen, daß dieser in seinen Dichtungen völlig andere Töne anschlagen würde. Doch auch hier finden wir den Einfluß der Tradition und der Forderung, daß der *Qaṣīde* ein *Nasīb*, das festgelegte Themen behandeln muß, voranzugehen hat. Ein Gefühl dafür, ob die geschilderten Szenen auch zum Leben eines Städters passen oder nicht, hatten die vorislamischen Dichter nicht. Freilich muß man dabei berücksichtigen, daß zwischen Städter und Beduinen keine derartige Trennung bestand, wie es heute zwischen Stadt und

1 Vgl. Brockelmann, *Literaturgeschichte* I S. 15.

Land in Europa der Fall ist. So ist es uns von ʿAdī b. Zaid überliefert, daß er regelmäßig einen Teil des Jahres in der Wüste zubrachte (*Aġ.* II 105, 1)[1], so daß ihm das Nomadenleben nicht fremd war.

Bei Ḥassān ibn Ṯābit finden wir die üblichen Motive des *Nasīb*, allerdings wegen der Kürze in den meisten Fällen nur in Andeutungen oder Ansätzen. Er spricht von den Wohnstätten (S. 56, Z. 19; S. 38, Z. 6; S. 65, Z. 15), deren Überreste er mit den Schriftzeichen eines Briefes vergleicht (S. 10, Z. 12). Auch der Winde und der Regengüsse, die über den ehemaligen Zeltplatz dahinbrausen, gedenkt er (S. 10, Z. 13; S. 32, Z. 3). Der Aufbruch der Kamele, mit denen die Geliebte davonzieht, wird S. 30, Z. 10 geschildert; ebenso weint er über die Trennung von der Freundin (S. 16, Z. 17), spricht von ihrem Fortzug (S. 66, Z. 15; S. 59, Z. 14f.), erwähnt ihre Koketterie (S. 73, Z. 16). Auch von ihrer Schönheit redet er in der herkömmlichen Weise: rühmt ihre Augen, die sie mit *kuḥl* gefärbt hat (S. 73, Z. 17), und ihren Mund, der ihn erquickte und dessen Geschmack dem des Moschus, vermischt mit Regenwasser, oder dem alten Weines gleicht (S. 84, Z. 8). Auch das *ḫajāl* der Geliebten erscheint ihm (S. 89, Z. 3), das ihm Krankheit bringt (Z. 4). Auch er muß über die Verleumder klagen, die es fertig bringen, daß das Band zwischen ihm und dem Mädchen dünn wird (S. 90, Z. 7). Wir sehen also, daß bei Ḥassān ibn Ṯābit sehr viele Motive des üblichen altarabischen *Nasīb* angeschlagen sind; sie sind aber nie in der Ausführlichkeit behandelt, wie es im Durchschnitt die übrigen vorislamischen Dichter machen.

Von ʿAdī ibn Zaid enthält *Aġ.* nur sehr wenig Verse, die einem *Nasīb* entnommen sind, und diese sind zudem z. T. isoliert zitiert; ein ganzes, einheitliches *Nasīb* findet sich dort nicht. Aber auch diese Verse lassen sich in die allgemeine Art des *Nasīb* einordnen. Er klagt über die Liebe zu Hind, der Tochter von an-Nuʿmān, die er heiratete (*Aġ.* II 129, 1)[2], die ihm

1 Ausgabe: *Dār al-kutub al-Miṣrīja.*

2 Hier sehen wir durch den Bericht im *Kit. al-Aġ.*, in den diese Verse eingesprengt sind, deutlich, wie das Lied auf eine Geliebte, auch wenn die Liebe noch lebendig ist, in die Form einer Liebesklage gekleidet wird. Es wäre allerdings möglich, daß das Gedicht nur wegen des Namens des Mädchens auf seine Gemahlin Hind bezogen und im Zusammenhang mit dem Bericht über seine Heirat zitiert wurde.

Krankheit und Schlaflosigkeit verursacht (128, 12), und bittet seine beiden Gefährten, mit ihm zu ihrer Wohnstätte zu reiten, um ihm den Schmerz zu erleichtern (128, 16f.). Auch ʿAdī klagt an verwehten Spuren, welche die lange Zeit, die darüber hinweggegangen ist, verändert hat (149, 12). Nur der Zeltgraben und die drei geschwärzten Kochsteine, zwischen denen man noch Asche erblicken kann, Spuren, die den Linien, die der *qalam* zieht, gleichen, sind noch zu sehen (149, 6; 13). Kaum kann er die Wohnung wieder erkennen; dann aber fragt er sie nach seiner Geliebten; aber die Spuren sind taub (149, 7). Auch er kennt das Motiv der Trennung von seiner Freundin: Am Abend oder am Morgen wird sie fortziehen (152, 13). An der verlassenen Wohnung aber wird er, wenn sie fern von ihm weilt, nur eine Stimme (Straußenschrei oder Gazellenblöken) hören (152, 6), denn nur noch Strauße und Wildkälber sind nach ihrem Wegzug dort (155, 3). Auch die üblichen Vergleiche für die Geliebte finden wir bei ʿAdī wieder: sie gleicht Statuen (150, 2), an dem Feuer sitzt eine Gazelle, ein Bild, das wir auch *Muf.* 46, 4 finden (147, 16). Auch ihres Schmuckes wird gedacht: ihr Hals, der den Mann entzückt, ist mit einem Halsband geschmückt (147, 16); sie ist mit *ʿabīr* und *zaʿfarān* parfümiert (150, 2). Sie nimmt den Blick des Mannes gefangen, wenn sie lächelt und dabei zwei Reihen von schönen Zähnen, die den Kamillen gleichen, entblößt (154, 1). Der Geschmack ihres Mundes ist so angenehm wie der von frischgepflückten Äpfeln, auf denen noch der kühle Tau liegt (154, 3). Auch das Motiv des Erwachens durch einen Blitz und die Schilderung eines Gewitters klingt an (150, 12f.). Die Erzählung, wie eine Magd einen Graben aushebt und einen Gießbach hineinleitet (155, 4ff.), beschreibt den gleichen Vorgang wie Nāb. 5, 4f.; diese Parallele zeigt deutlich, daß diese Verse einen Vorgang aus dem Beduinenleben zum Inhalt haben.

Auch bei Qais ibn al-Ḫaṭīm finden sich die gleichen Motive wie in allen übrigen altarabischen Liebesliedern[1]. Da wir seinen vollständigen Diwan besitzen, so ist es möglich, festzustellen, welche Themen bei ihm fehlen. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß in seinem Diwan nur zwölf *Qaṣīden*

---

1 Die Zitate finden sich an den entsprechenden Stellen in Kap. II A.

ein *Nasīb* haben, so daß sich auch hier die Beobachtungen auf ein verhältnismäßig beschränktes Material stützen.

Das Thema des Trennungsmorgens wird 5, 1; 6, 1; 13, 1 angeschlagen; die Durchführung dieses Themas weicht von der üblichen ab. Qais schildert weder die Sänften, noch verfolgt er die Reise der Freundin in Gedanken (nur 13, 2 wird von einem fernen Reiseziel gesprochen); es fehlen die üblichen Vergleiche für die Sänften; er geht gleich auf die Schilderung der Schönheit der Geliebten über (5, 3; 6, 2). Das Wort *ẓa'īna* „Frau in der Sänfte" fehlt im *Nasīb* des Qais b. al Ḫaṭīm.

Von der verlassenen Lagerstätte, deren Spuren mit vergoldeten Schriftzügen verglichen werden, ist nur einmal die Rede (4, 1). Eine Schilderung der *aṭlāl*, wie sonst üblich, wird in keinem der Gedichte gegeben. Auch die Regenbeschreibungen, die, wie wir sahen, sonst häufig im *Nasīb* vorkommen, fehlen bei diesem Dichter; die Geliebte wird jedoch mit Wolken (2, 8; 3, 4; 4, 3) verglichen. Dagegen finden sich die Motive des *ḫajāl* (2, 4; 25, 1), der Trennung (10, 1; 6, 1), des Fernseins der Geliebten (1, 1; 3, 2; 5, 17) und andere Themen des *Nasīb*. Besonders ausführlich schildert er die Schönheit seiner Geliebten.

Aus alledem ergibt sich, daß kein prinzipieller Unterschied zwischen dem *Nasīb* eines Beduinendichters und dem eines Städters besteht. Den Grundton, die Liebesklage, finden wir bei beiden, ebenso sind die meisten Motive des *Nasīb* auch bei den städtischen Dichtern vertreten. Es ist bei der Beschränktheit des Materials schwer zu entscheiden, ob das Fehlen einzelner Motive, z. B. das des Aufbruchs der Sänften bei Qais b. al-Ḫaṭīm, zurückzuführen ist auf bewußte Ablehnung einer Darstellung von Vorgängen aus dem Nomadenleben, oder ob es auf Zufall beruht. Der Tradition jedoch, die Aufbau und Thematik des *Nasīb* beherrschte, konnten sich auch die städtischen Dichter nicht entziehen; andererseits hatte auch der Beduinendichter die Möglichkeit, in seiner *Qaṣīde* einige von den verschiedenen Motiven zu verwenden, andere fortzulassen.

Noch eine Tatsache darf nicht unerwähnt bleiben. Das altarabische Liebeslied hat stets einen Mann zum Verfasser. Es ist uns kein *Nasīb*, das von einer Frau herrührt, überliefert, so daß wir wohl mit Recht annehmen dürfen, daß Frauen keine

Liebeslyrik verfaßten. Dies muß uns um so mehr auffallen, als die Frauen als Dichterinnen auftraten: ihnen lag die Totenklage ob. Zwar besitzen wir auch Klagelieder, deren Verfasser Männer sind, aber das Übliche ist, daß mit dem Verstorbenen verwandte Frauen, meist seine Mutter und Schwester, die Klage um ihn anheben. Unter den Dichterinnen ist al-Ḫansā' die berühmteste. Das *Nasīb* ist jedoch ausschließlich Domäne des Mannes.

III. KAPITEL. A. DIE LIEBE IM *NASĪB*.

1. Ausdrücke für Liebe, lieben, sich verlieben usw.

1. *alifa* VIII „freundschaftliche Beziehungen haben" .... *Muf.* 125, 1.
2. *ḥabba* „lieben" .... A'šā 16, 9.
   ḥabba V „lieben" .... A'šā 14, 3.
   ḥubb „Liebe" .... *Huḏ.* 148, 4; 154, 4; *Muf.* 15, 1; 16, 1; 17, 1; 49, 6; 97, 3; 125, 1; Imr., *Mu'all.* 20, 21, 44; Nāb. 7, 8; Ṭar. 5, 1 ff.; 11, 7; 'Alq. 1, 5; Mutal. 6, 1; 8, 5; A'šā 6, 19; Qais b. Ḥaṭ. 16, 2, 4; *Huḏ.* 3, 2.
   ḥabb „lieb" .... Qais b. Ḥaṭ. 13, 4; *Huḏ.* 154, 4; A'šā 13, 6.
   ḥibāb = *ḥubb* .... *Huḏ.* 3, 1.
   ḥabīb, *ḥabība* „Geliebte(r)" .... Imr. 9, 1; 65, 1; *Mu'all.* 1; *Muf.* 96, 3; *Huḏ.* 231, 1; Qais b. Ḥaṭ. 13, 2; Ṭar. 5, 17.
   aḥibba „Geliebte" .... *Muf.* 26, 6; 120, 2; Aus b. Ḥaǧ. 12, 5; Nāb. 7, 14; Zuh. 14, 5.
   muḥibb „Liebender" .... *Muf.*, Anh. 3, 7; Zuh. 14, 4.
   muḥabb „Geliebte" .... 'Ant., *Mu'all.* 8.
3. *ḥāǧa* „Bedürfnis, Notwendigkeit", übertragen „Sehnsucht" .... *Muf.* 16, 2; 23, 2; 48, 5; 56, 16; 96, 2; Aus b. Ḥaǧ. 2, 1; Imr. 4, 1; Zuh. 1, 9; 14, 3; A'šā 13, 4; Lab. 40, 36.
   „Begehren" .... Nāb. 7, 19.
4. *šaġafa* pass. „von Liebe befallen werden" .... *Muf.* 25, 6 (*mašġūf*: A'šā 3, 6).
5. *šāqa* (*u*) „mit Sehnsucht erfüllen". *Muf.* 23, 1; Lab., *Mu'all.* 12.
   VIII „heftig begehren" ... 'Amr, *Mu'all.* 15; A'šā 15, 1.

šauq „heftiges Begehren, Sehnsucht" .... *Ḥam.* 542; A'šā 5, 2; 14, 3; *Muf.* 1, 1; Nāb. 29, 3; Imr. 20, 1; Qais b. Ḫaṭ. 16, 1.

6. *ṣabā* „Leidenschaft haben" .... Aus b. Ḥağ. 1, 1; *Muf.* 21, 1.
ṣibā „Neigung" .... Imr. ed. De Slane 33, 2; 45, 5; Nāb. 17, 8; 'Amr, *Mu'all.* 15; A'šā 4, 5; A'šā 7, 1; *Muf.* 11, 6.
7. *ṣabāba* „heftige Neigung" .... *Muf.* 26, 8; 99, 5; A'šā 20, 22.
8. *'ašiqa* „lieben" .... Imr. 52, 27; Zuh. 9, 4; A'šā 16, 9
'āšiq „Verliebter" .... Qais b. Ḫaṭ. 6, 1; Aus b. Ḥağ. 2, 1; Ṭar. 1, 7.
ma'šūqa „Geliebte" .... A'šā 14, 3.
9. *'aliqa* II pass. „verliebt sein" .... A'šā 6, 17ff.
'aliqa V „lieben" .... *Huḏ.* 148, 2.
10. *hamm* „Verlangen" .... *Muf.* 114, 3.
11. *hawija* „lieben" .... Qais b. Ḫaṭ. 5, 15; Imr. 63, 3.
hawā „Liebe, Leidenschaft, Begehren" .... Imr. 52, 30; 'Ant. 7, 2; Mutal. 14, 1; A'šā 5, 1; *Huḏ.* 244, 2.
12. *hāma* (*i*) „sterblich verliebt sein" .... Nāb. 23, 12.
13. *wağd* „Liebe" ... *Muf.* 15, 3; 55, 7; 'Ant. 7, 2; *Huḏ.* 8, 17.
14. *wadda* V „Liebe erweisen" .... Nāb. 7, 7.
wudd „Liebe" .... *Ḥam.* 582; Imr. 20, 19; Qais b. Ḫaṭ. 7, 2; *Muf.* 26, 7; 28, 3; 56, 18; A'šā 35, 1; 39, 2.
widd „Liebe" .... A'šā 13, 4.
wadd „Geliebter" .... Aus. b. Ḥağ. 23, 7.
wudd „Geliebter" .... Imr. 20, 2.
mawadda „Liebe" .... *Muf.* 39, 1.
muwadda „Liebe" .... Imr. ed. De Slane 2, 6.
15. *wamiqa* „zärtlich lieben" (*wāmiq*) .... *Muf.* 10, 3.

Der Mann im Verhältnis zur Frau wird im *Nasīb* bezeichnet:

1. *ba'l* „Gatte" .... Imr. 52, 27, 33.
2. *ḫalīl* „Freund" .... *Muf.* 9, 1; 56, 18.
3. *ḫidn*, pl. *aḫdān* „Freund" .... Imr. 4, 4; Lab. 6, 17.
4. *ṣāḥib* „Freund" .... A'šā 3, 8.
5. *ḍağī'* „Schlafkamerad" .... Imr. 52, 16; A'šā 6, 11.
(*muḍāği'* „Schlafkamerad" .... Imr. 52, 30, met. f. Schwert.)

2. Metaphern und Bilder für „lieben".

Die Geliebte führt das Herz des Liebenden mit sich als Pfand fort (vgl. Kap. II A, III, S. 36). Ein Band fesselt Mann und Mädchen, das bei der Trennung zerschnitten wird (vgl. Kap. II A, I b). Die Frau besitzt das „Herz" *fu'ād* des Mannes (*Muf.* 17, 2); der Liebende ist ein Dürstender, dessen Durst nur durch sie gestillt werden kann (A'šā 16, 9). Ein anderes Bild, das in verschiedenen Variationen vorkommt, ist von der Jagd genommen. Das Mädchen schießt auf den Mann, während er auf seinem Kamel an ihr vorbeireitet (*Muf.* 56, 2); die Liebe zu ihr traf sein Herz wie ein „Pfeil" *sahm*, pl. *sihām*, der von einem „federnden Bogen" *mirnān* abgeschossen wurde (Nāb. 7, 8); sie traf ihn aber nicht so gut, daß er davon getötet wurde, sondern der Pfeil verursachte nur, daß er sie lieben mußte (Nāb. 7, 6). Doch trifft ihr Pfeil oft auch mitten ins Herz (Imr. ed. De Slane 28, 9), weshalb der Dichter ihr auch vorwirft, sie töte die Männer (A'šā 11, 1). Mann und Mädchen waren in jungen Jahren beide gute Schützen; sie erlegte die Männer, und er machte Jagd auf verschleierte junge Mädchen (*Muf.* 105, 4). Heute aber, wo beide älter wurden, „verfehlen" *ṭāsa* ihre „Pfeile" *nabl*, pl. *nibāl* das Ziel (*Muf.* 105, 3). Die Frau macht Jagd auf die Herzen der Männer („jagen" *ṣāda* [*i*]), aber auch sie bedeutet für ihn ein Wildkalb, das eine Beute für den wird, welchem es erlaubt ist, auf es zu schießen ('Ant., *Mu'all.* 59). Der Jäger wird es gewiß erlegen ('Ant., *Mu'all.* 61). Er befiedert seine Pfeile, um Frauen, den langhalsigen Gazellen gleich, zu erjagen (*Muf.* 76, 15). Er trifft sie mitten ins Herz und in die Milz (A'šā 3, 7). So machen die beiden jungen Menschen Jagd aufeinander (*Muf.* 28, 2), trotzdem aber entfährt dem Dichter der Seufzer: „Ich werde gejagt, aber ich jage nicht selbst" *uṣādu walā aṣīdu* (*Muf.* 46, 8).

Als Sitz des Liebesschmerzes wird oft die „Leber" angesehen *kabid* (*Ḥam.* 542; *Muf.* 20, 4); doch auch das „Herz" *qalb* (*Muf.* 57, 10; A'šā 3, 7 u. v. a.) und *fu'ād* (*Muf.* 114, 3; Zuh. 14, 4) und die „Milz" *ṭiḥāl* (A'šā 3, 7) werden dafür gehalten. Das Herz hat, gleich Glas, einen Sprung von der Liebe erhalten (A'šā 4, 8; 12, 2 f.). Ein böses Vorzeichen bedeutet der „Rabe" *ġurāb*; er kündigt die Trennung an (Nāb. 7, 3).

und ist beim Abschied dabei (ʿAnt. 3, 1 ff., vgl. ʿAnt. 23, 6, wo der „Sperber" *qaṭām* als böses Omen gilt)[1].

3. Das freie Liebesverhältnis im *Nasīb*.

Aus dem *Nasīb* gewinnen wir ein Bild von einer Art der Liebesbeziehung im vorislamischen Arabien, die, wohl durch die beduinische Lebensweise bedingt, einen ziemlich breiten Raum im altarabischen Leben einnahm. Die Selbstverständlichkeit, mit der das freie Liebesverhältnis im *Nasīb* behandelt wird, sowie dessen Stellung in der Poesie als unumgängliche Einleitung der *Qaṣīde*, beweisen dies. Es zeigt aber auch, daß die Araber nicht allzuviel Anstoß an ihm nahmen, wenn es auch oft in die Rechte eines legitimen Gatten eingriff, dessen Eifersucht zwar spottend zurückgewiesen, trotzdem aber durchaus in Rechnung gestellt wird (z. B. Imr. 52, 27 ff.). Daß es von den Arabern sehr verurteilt wurde, daß der Verkehr der Frauen mit fremden Männern bei den meisten Stämmen sehr verpönt[2] gewesen wäre, geht aus dem *Nasīb* nur insofern hervor, als die Liebenden sich vor den Lauschern und Verleumdern fürchten und verbergen müssen.

Das *Nasīb* zeigt uns Liebesverhältnisse zwischen jungen Beduinen und Beduininnen, die nicht in dem Sinne legitim sind, daß sie unter den auch schon im vorislamischen Arabien üblichen Formen[3] geschlossen wurden. Das Charakteristische an ihnen ist, daß sie auf freier Liebe und freiwilliger gegenseitiger Treue gegründet sind und nur so lange halten, als diese dauern. Die Frau folgt dem Manne nicht zu seinem Stamme und steht nicht unter seinem Schutz und seiner Gewalt. Dies aber kommt auch in einer Abart der legitimen Ehe vor[4], bei der sich auch die Sitte findet, daß der Mann die Frau in ihrem Stamm nur von Zeit zu Zeit besucht[5]. Bei diesem Verhältnis haben beide Teile das Recht, das zwischen ihnen bestehende Band zu zerschneiden. Wenn auch in den Gedichten meistens der Geliebten vorgeworfen wird, sie habe ihr Versprechen nicht gehalten (z. B. ʿAmr, *Muʿall.* 10; *Muf.* 76, 2), so rühmt sich

1 Vgl. W. Caskel, *Zur altarabischen Teratologie, Islamica* Bd. II, S. 163, 165 f.

2 Vgl. Wellhausen, *Ehe* S. 471.

3 a. a. O. S. 431 f; 441 f.

4 a. a. O. 368, Abs. 2.

5 a. a. O. 468 f.

doch auch der Mann, daß er die Verbindung mit Frauen gelöst hat, die ihn durch ihre Koketterie quälten oder zu denen seine Liebe erlosch (ʿAlq. 1, 1; Nāb. 7, 1; Lab. 17, 12; *Muf.* 9, 4). Die beduinische Lebensweise begünstigt schnell geknüpfte, und ebenso schnell wieder gelöste Liebesbande, wie denn auch das *Nasīb* sie meist in die Zeit der Frühjahrsweide verlegt, wo der Stamm der Geliebten und der des Liebenden beieinander lagerten. Der Abzug der beiden Stämme nach verschiedenen Seiten bedingt dann die Trennung der Liebenden; auch dies spiegelt sich im *Nasīb* wieder, wo eines der drei Hauptmotive, wie wir sahen, das des Trennungsmorgens ist. Das Wiedersehen der Stätte, wo der Dichter die schönen Stunden mit seiner Geliebten verbracht hat, oder das Traumbild, das sie ihm aus weiter Ferne schickt, reißen nach langer Zeit die Wunde wieder auf, die ihm ihr Auseinandergehen geschlagen hat; in beweglichen Worten schildert er sein Leid, wobei es ihm auf ein paar Übertreibungen nicht ankommt (vgl. Kap. II A, VI.). Die Geliebte aber stellt er uns im *Nasīb* als die kühle, überlegene Frau dar, die sich wohl lieben läßt, aber ihrerseits nicht dieselbe Tiefe an Gemütserregung weder während des Zusammenseins mit ihrem Freund, noch bei ihrer Trennung aufbringt[1]: „Das Meiste, was sie mir von der versprochenen Gunst gewährte, war nur sich Abwenden und leere Worte" (*Muf.* 10, 7), und so habe sie auch gleich eine Entschuldigung für ihr Verhalten bei der Hand: „Sie entschuldigt sich damit, daß jeder Mann jeden Tag eine gleiche Sinnesänderung für sich bereite" (*Muf.* 10, 8). Und daß sie mit dieser Bemerkung nicht ganz Unrecht hat, beweist das *Nasīb* selbst. Denn wieviel Koketterie und Wankelmütigkeit der Liebende der Frau, und sicher nicht ganz grundlos, vorwerfen mag, auch er ist seiner Geliebten nicht weniger untreu. Auch in der legitimen Ehe kann der Mann sich mit Leichtigkeit von seiner Frau scheiden; daher ist die Möglichkeit, eine Geliebte zu verlassen, zu der man in keinerlei rechtlicher Verbindung stand, naturgemäß noch größer. Im allgemeinen aber stellt sich der Dichter im *Nasīb* als derjenige hin, der tief liebte und die Treue hielt, während die Frau in ihrer Unbeständigkeit ihre Liebe einem anderen zuwandte

1 Vgl. dazu das über die moderne Mekkanerin bei Snouck Hurgronje, *Mekka* II, Kap. 2 Gesagte.

(*Muf.* 28, 3). Aus den *Qaṣīden* der Dichter aber können wir entnehmen, daß ihre Liebe immer neuen Frauen galt, deren Verlust sie in gleicher Weise, wenn auch nicht immer in gleicher Stärke beklagten. Dies gilt nicht nur für den vielgeschmähten „frechen und unbändigen Imra'al-Qais"[1], bei dem wir allein schon in seiner *Mu'allaqa* eine ganze Reihe von Frauen kennen lernen. Den Beweis dafür zu führen, daß auch die Frau sich ziemlich leichten Herzens von der einen Liebe ab- und einer neuen zugewandt habe, ist nach dem *Nasīb* nur auf Grund der Aussagen des Dichters über sie möglich[2]. Was er ihr jedoch in dieser Beziehung nachsagt, ist gewiß nicht objektiv; wir haben aber keine Äußerungen über die Gefühle der Frau von weiblicher Seite. Man muß zwar dem Mann zugestehen, daß er auch das Leid, das die Frau empfindet, in seinen Gedichten erwähnt, wenn auch äußerst selten: in den Sänften entfernen sich weinende Frauen (*Ḥam.* 605); aber im allgemeinen wird er der psychologischen Situation der Frau nicht gerecht und nimmt von ihr an, daß es ihr leicht fällt, von ihm zu scheiden (*Muf.* 23, 3, wenn man auch in diesem Vers die Übertreibung eines unglücklich Liebenden sehen kann, der glaubt, daß alles Liebesleid bei ihm liege). Doch tröstet er sich rasch über die ihm widerfahrene Zurückweisung, wobei ihm der Gedanke hilft, daß er vieler Frauen Gunst genossen habe, was er auch oft in prahlerischer Weise seiner Geliebten gegenüber ausspricht (*Muf.* 46, 9/12).

Das erotische Moment spielt bei den im *Nasīb* geschilderten Verbindungen eine Hauptrolle. Da sie oft mit einer verheirateten Frau geschlossen wurden, bestand natürlich ein Reiz in ihrer Heimlichkeit und der mit ihnen verbundenen Gefahr. Auf seelische Qualitäten der Geliebten geht der Dichter nur höchst selten ein (vgl. Kap. II A, V 3 b), und wo er es tut, treibt er doch keine tiefgehende Psychologie; öfter schon hebt er ihre Vornehmheit, den Luxus, der sie umgibt, hervor (vgl. Kap. II A, V 1), aber das Hauptgewicht wird doch auf ihre Schönheit und

---

1 Wellhausen, a. a. O., S. 472.

2 Freilich zeigt die Tatsache, daß auch die Frau sich durch einfaches Umdrehen des Zeltes von ihrem Gatten trennen kann (s. z. B. die Geschichte von Māwīja und Ḥātim aṭ-Ṭā'ī), daß auch sie sich leicht von dem Mann scheiden konnte. Im *Nasīb* findet sich das nicht.

körperlichen Vorzüge gelegt. Wenn wir auch in manchen Fällen annehmen können, daß die ausführlichen Beschreibungen der Geliebten auf Phantasien und Wunschträumen des Dichters beruhen, so haben wir doch kein Recht, diese Vermutung auf all die vielen derartigen Stellen auszudehnen. Auch die Tatsache, daß diese zum typischen Bestand des *Nasīb* gehören, läßt klar erkennen, daß, wenigstens in der Mehrzahl der Fälle, die Beziehungen zwischen Mann und Weib auch dann, wenn keine legitime Ehe sie verband, keine platonischen waren.

Die Frauen, von denen im *Nasīb* die Rede ist, sind noch sehr jung, obwohl sie öfter verheiratet und Mutter sind (oft werden sie mit ihrer *Kunja* benannt); ihre Jugend und Unerfahrenheit wird oft gerühmt (Lab. 40, 45). Auch aus der Liste der Bezeichnungen für die Frau (s. dieses Kap. B 1) können wir entnehmen, welcher Art die Frauen waren, denen die Liebe des Dichters galt. Sie wandte sich an ganz junge Mädchen, die noch Jungfrauen waren, was uns die entsprechenden Worte, wie *bikr* oder *ʿaḏrā*ʾ beweisen, und ebenso oft an verheiratete Frauen (z. B. *ʿawān*, *ʿirs*). Auch die freie Frau, die *ḥurra*, wurde in dieser Weise geliebt. Auch hieraus ergibt sich, daß die freie Liebe nichts war, was die Frau herabwürdigte[1]. — Nur einem Weibe gegenüber befleißigte sich der Araber größter Zurückhaltung, der Frau nämlich, die unter seinem Schutze stand; der *ǧāra* (s. unten). — Bei dieser Art der Liebesbeziehung wird die Jungfräulichkeit der Geliebten nur insofern hervorgehoben, als ein unberührtes Mädchen schwerer zu gewinnen war (Imr., *Muʿall.* 23; Imr. 52, 32); auch soll durch die Betonung ihrer Unberührtheit wohl oft ihre große Jugend hervorgehoben werden[2].

B. DIE FRAU IM *NASĪB*.

1. Worte für „Frau, Freundin, Geliebte"[3].

1. *anīsa* „Freundin", ... *Muf.* 122, 2; ʿAnt. 19, 3.
ānisa .... ʿUrwa 1, 9.

---

1 S. Wellh., a. a. O., S. 470.

2 Daß die Araberin in einem Alter verheiratet wurde, wo wir noch von einem Kind reden würden, ist ja bekannt. Man denkt dabei sofort an ʿĀʾiša, die der Prophet heiratete, als sie neun Jahre alt war.

3 Die mit * bezeichneten Worte sind Metonymieen.

anīs, pl. *awānīs* „edle, süße Frau" .... Imr., 52, 34; *Muf.* 45, 5; Nāb. 6, 8.

2. *bikr*, pl. *abkār* „Jungfrau, Mädchen" .... *Muf.* 46, 9; 50, 2,4; 123, 3; Nāb. 6, 8; Lab. 40, 45.
3. **baiḍa* „Jungfrau" ... Imr., *Mu'all.* 23.
4. **baiḍā'* „Jungfrau" .... Ḥāt. Ṭā'ī 59, 1.
5. *ǧārija* „Magd, Mädchen" .... 'Ant., *Mu'all.* 60.
6. *ḥabīb*, *ḥabība* „Geliebte" .... s. Kap. III A 1.
7. *ḥurra* „edle, freie Frau" .... *Muf.* 8, 4; 51, 5; 'Ant. 13, 8.
8. *ḥalīla* „Gattin" .... Qais b. Ḫaṭ. 4, 5.
9. *ḫarīd*, *ḫarīda*, pl. *ḫarā'id* „Jungfrau" .... Nāb. 6, 14; Ḥass. b. Ṯāb. S. 84, 7.
10. *ḫar'aba* „junges Mädchen, sanft und schön, von guter Gestalt" .... *Huḏ.* 244, 3; *Muf.* 120, 13.
11. *ḫulla* „Freundin" *Muf.* 1, 3. 9; 28, 3; Lab. 40, 52; Lab., *Mu'all.* 20; 17, 11; Qais b. Ḫaṭ. 16, 4; „Freund" .... *Muf.* 125, 2; Imr. 20, 16.
12. **ḫaud* „sanft und zart" (junges Mädchen oder Frau) .... Imr. ed. De Slane 33, 7; *Muf.* 51, 5; *Huḏ.* 244, 8; *Muf.* 98, 12; A'šā 10, 5.
13. *šiqq* „Geliebte" .... Imr., *Mu'all.* 17.
14. *ẓa'īna*, pl. *ẓa'ā'in*, *ẓu'n*, *ẓu'un*, plpl. *aẓ'ān* „Frau in der Sänfte", dann allgemein „Frau"[1] .... Zuh., *Mu'all.* 7; 'Amr, *Mu'all.* 8; Lab., *Mu'all.* 12; *Ham.* 605; *Muf.* 3, 9; 54, 5; 56, 7; 98, 1; *Huḏ.* 153, 3; Lab. 12, 3; Aus b. Ḥaǧ. 23, 7.
15. *'aḏrā'*, pl. *'aḏārā* „Jungfrau" .... Imr., *Mu'all.* 11, 12; Imr. 52, 32; Qais b. Ḫaṭ. 4, 4; Nāb. 7, 25; Zuh. 15, 2; Lab. 40, 45.
16. *'*arūb* „Frau, die ihren Gatten liebt" .... Lab. 12, 8; Aus b. Ḥaǧ. 4, 2; Nāb. 6, 4.
17. *'irs*, pl. *a'rās* „Gattin" .... Imr. 52, 13; Ḥāt. Ṭā'ī 36, 3.
18. *'ašīra* „Freundin" .... *Huḏ.* 242, 3.
19. *'awān*, pl. *'ūn* „verheiratete Frau" .... Nāb. 6, 8; Lab. 40, 45.
20. **ǧānija* „junge und keusche Frau" (ob verheiratet oder nicht) .... Nāb. 7, 6; Imr. 45, 4; A'šā 3, 3; 4, 1; 5, 6; 34, 3f.; Mutal. 14, 1.

1 Vgl. Jacob, *Beduinenleben* S. 56.

21. *fatā* „junges Mädchen" .... Zuh. 18, 3; Aʿšā 6, 18; 21, 2;
22. *qarība* „Nachbarin, Geliebte" .... Aʿšā 14, 4.
23. *niswa, nuswa, nisāʾ, niswān* „Frauen" .... Ṭar. 5, 24; Qais b. Ḫaṭ. 3, 5; Qais b. Ḫaṭ. 5, 4; *Muf.* 20, 10; *Muf.* 51, 5; 56, 17; 119, 8; *Hud.* 244, 5; Nāb. 23, 6.

2. Ansehen und Stellung der Frau im *Nasīb.*

Die Frage nach dem Ansehen der Frauen bei den Arabern nach dem *Nasīb* zu beantworten, ist nicht ganz einfach, da man sich dabei nur auf verhältnismäßig wenig Stellen stützen kann, in denen die Achtung, die die Araberin genießt, ausgesprochen wird, und man darauf angewiesen ist, zwischen den Zeilen zu lesen.

Restlose Bewunderung ringt die angedichtete Frau dem aš-Šanfarā ab (*Muf.* 20). „Du bist ohne Fehl", ruft er aus (Vers 5), selbst ihr Zelt steht an einer von jedem Tadel freien Stelle, während andere Häuser dort aufgerichtet sind, wo der Tadel wohnt (V. 8). Ihr Gemahl wird glücklich gepriesen, eine solche Gattin zu besitzen: Kommt er nach Hause, so bereitet sie ihm eine glückliche Heimkunft; er braucht nicht erst zu fragen, wie sie den Tag verbracht hat (V. 11, ebenso *Muf.* 119, 4). Sie macht ihm in keiner Weise Schande, weder durch ihre Rede (V. 10), noch indem sie Geheimnisse ihres Mannes ausplaudert (*Muf.* 119, 4), noch durch ihr ganzes Benehmen: Sie verfolgt ihren Weg, ohne sich umzusehen, mit gesenkten Blicken und gibt nur wenig Antwort, wenn sie angesprochen wird (*Muf.* 20, 9). Völlig hat sie ihn in Erstaunen gesetzt, indem sie ihren *qināʿ* nicht fallen ließ, sondern fortging, ohne nach rechts oder links zu blicken (*Muf.* 20, 6). Mit Recht kann daher der Dichter sagen: „du hast bei mir eingenommen — denke, nichts anderes — die Stellung einer Geliebten *muḥabb*, Geehrten *mukram*" (ʿAnt., *Muʿall.* 8) ihr „Rang ist eine Edle unter Edlen" *manṣibuhā karīmun fī-l-kirāmi* (*Hud.* 244, 5). So kann es kommen, daß die Geliebte dem Mann Maßstab für sein Tun und Lassen wird: „Ich schäme mich, kleine Fāṭima, wenn ich Hunger und Durst leide, und ich schäme mich, Fātima, wenn ich esse, und ich schäme mich vor dir, wenn auch die Wüste zwischen uns ist, aus Furcht davor, daß du einen Bruder von mir triffst, der sich von mir getrennt hat (und dir Schlechtes von mir erzählen könnte)" (*Muf.* 56, 12f.).

Mehr Verse, in denen die Achtung vor der Frau ausdrücklich ausgesprochen wird, finden sich in dem angegebenen Material nicht; weitere Aussagen können wir nur auf Grund von Andeutungen und Schlußfolgerungen machen. Trotz der Freiheit, mit der die Dichter über ihre Beziehungen zu einer Frau reden, atmet das *Nasīb* Wertschätzung des Weibes. Nicht nur, daß oft die Vornehmheit der Geliebten hervorgehoben wird (s. Kap. II A, V 1), woraus hervorgeht, daß es keine mißachteten Frauen sind, die der Dichter besingt, nicht nur, daß oft geradezu von „edlen Frauen" *'ūn kirām* und „ehrfurchtgebietenden Jungfrauen" *abkārun 'alaihā mahābatun* (Lab. 40; 45) oder „edlen Mädchen" *banātun kirāmun* ('Adī b. Zaid in *Aġ.* II 150, 2) gesprochen wird; er weiß, daß seine Geliebte zu den Besten ihres Stammes gehört (*Muf.* 50, 4), ihr Anstand und ihre Zurückhaltung, die allerdings oft Koketterie ist, ihre gehaltvolle, angenehme Redeweise wird oft gerühmt (s. Kap. II A, V 3b). Auch kann er nicht jede Frau, die er begehrt, besitzen: das Wildkalb ist jagdbar für den, dem es erlaubt ist, ihm aber ist es verboten ('Ant., *Mu'all.* 59; vgl. dazu den folgenden Abschnitt: die *ǵāra*).

Aber wir dürfen in unseren Folgerungen noch weiter gehen. Trotzdem die Dichter sich in Offenheit ihrer Liebesbeziehungen rühmen und auch über intimste Dinge mit der Unbefangenheit primitiver Menschen sprechen, bleibt ihre Sprache nicht nur poetisch, sondern auch so, daß die Frau nicht verletzt werden sollte[1]. Im Gegenteil: indem er um sie klagt, seine Verzweiflung über ihren Verlust ausspricht und ihrer noch nach Jahren gedenkt, zeigt er, wieviel ihm ihre Liebe gegolten und wie hoch er sie geschätzt hat. Sie ist ihm nicht nur ihrem Rang nach, als freie Frau, ebenbürtig, sie stehen auch in ihrem Verhältnis

1 Wellhausens Bemerkung, a. a. O., S. 432: „äußerst häufig ist Beschimpfung in der Tat die Absicht des Liebesdichters" kann ich nach den Äußerungen, die ich im *Nasīb* fand, nicht richtig finden. Da Wellhausen keine Belege dafür angibt, ist die Nachprüfung mir erschwert. Explizite fand ich keine Beschimpfung in den Quellen, die der Geliebten galten; Vorwürfe wohl, aber keine Schimpfworte. [W. meint offenbar, daß die Nennung einer Frau im *Nasīb* den Zweck haben sollte, sie bloßzustellen; es genügte, daß ihr Name genannt war, mochte sie auch noch so sehr gerühmt werden, sie war dadurch dem Gerede ausgesetzt (Anm. Prof. Horovitz).]

zueinander auf gleicher Stufe, indem auch sie die Möglichkeit hat, ihn zu verlassen. (Wie weit sie von dieser Freiheit tatsächlichen Gebrauch gemacht hat, und wie weit der Mann seine Freiheit zu ihren Ungunsten angewandt hat, läßt sich natürlich schwer entscheiden. Prinzipiell aber standen ihnen die gleichen Rechte darin zu)[1]. So wenig aber, wie die Würde der Frau unter einer derartigen Beziehung leidet, so wenig gereicht es dem Mann zum Nachteil, eine Frau zur *ḫulla* zu haben; nun gar, daß „diese mehr für arme, verwegene Leute, für Landstreicher, wie ʿAmr Ḏu-l-Kalb und Taʾabbaṭa Šarrā" gewesen sei[2], wird durch den einfachen Hinweis auf den Königssohn Imraʾal-Qais widerlegt, der sich seiner vielen Liebschaften rühmt und dies gewiß nicht täte, wenn es sich nur für einen Landstreicher und Räuber, nicht aber für einen Königssohn geziemte. Wäre diese Bemerkung Wellhausen's richtig, so wären damit auch die Frauen in ihrem Ansehen erheblich herabgesetzt. Es geht aber keineswegs aus dem *Nasīb* hervor, daß die *ḫulla* mißachtet wäre, die oben angeführten Stellen widersprechen dem. Die Frau bleibt in ihrem Stamm, in ihrer Familie und zieht mit dieser davon; auch dies ist ein Beweis dafür, daß sie in ihrem Ansehen nichts verloren hat; denn eine mißachtete Frau bleibt nicht in ihrem Stamm (vgl. Wellh., a. a. O., S. 470, Anm. 2).

3. Die *Ǧāra*.

Das Wort *ǧāra* wird nicht einheitlich angewandt. Es bedeutet einmal „Nachbarin", „Frau", „Ehefrau", dann aber speziell die Nachbarin, die unter dem Schutze eines fremden Mannes steht. Oft ist sie eine Witwe oder eine geschiedene Frau, oder sie ist die Frau eines *ǧār*, eines Schutznachbarn[3].

Wo *ǧāra* im *Nasīb* angewandt wird, wird es vorwiegend in der allgemeinen Bedeutung von „Nachbarin" schlechthin gebraucht: so z. B. Imr., *Muʿall.* 7; Aʿšā 6, 3, 6; Lab. 12, 10.

1 Sehr interessant sind in diesem Zusammenhang die Beispiele, die Wellh., a. a. O., S. 470 von Frauen gibt, die es für unter ihrer Würde halten, sich unter das Joch eines *baʿl* zu begeben und ihren Geliebten zum *ḫidn* statt *baʿl* nehmen.

2 Wellh., a. a. O., S. 471.

3 Einiges darüber, welche Frauen *ǧārāt* sind, siehe bei W. R. Smith, *Kinship and Marriage* und Wellh., *Ehe.*

In der speziellen Bedeutung von „Schutznachbarin“ fand ich es im *Nasīb* nur *Muf.* 20, 7. Hier wird der Geliebten nachgerühmt, daß sie wohltätig ist und ihrer armen *ǧāra* nachts etwas von ihrem Abendessen bringt. *Muf.* 20, 5; A'šā 20, 1; *Muf.* 98, 4 ist *ǧāra* synonym mit einem der Worte für Geliebte gebraucht (etwa Kameradin zu übersetzen). Im *Nasīb* spielt die *ǧāra* noch insofern eine Rolle, als sie die Neigung der beiden Liebenden begünstigt und ihnen Gelegenheit zum Zusammentreffen gibt (Lab. 12, 19; vgl. Musil, *Manners and Customs* S. 135).

Weit häufiger aber wird die *ǧāra* als Schutznachbarin im *faḫr* erwähnt. Nicht nur, daß sich der Dichter rühmt, seiner armen *ǧāra* und ihren Kindern gegenüber immer freigebig zu sein[1] (an erster Stelle steht Ḥātim Ṭā'ī: 37, 5; 44, 15; 50, Vorbemerkung; 65, 1; 69, 1; 77, 1; Ḥuṭ. 9, 10) und sie nicht öffentlich zu beschämen (*Ḥam.* 726, 5; vgl. 'Urwa 3, 1/8 11; 23, 4f.); sie nimmt auch für den Schutzherrn eine besondere Stellung unter den Frauen ein. Da sie unter seinem Schutze lebt, ist sie für ihn unberührbar und steht auf derselben Stufe wie eine „Verschwägerte“ *kanna*, die Gattin eines Freundes (Qais b. Ḫaṭ. 4, 5; Ḥāt. Ṭā'ī 59, 2) oder die Frau eines *Ibn 'Amm* (Ḥāt. Ṭā'ī 41, 2; vgl. *Aǵ.* II 162, 3; XV 53, 8)[2]. Dieses Vorzugs sind sich *ǧāra* und *kanna* auch durchaus bewußt; sie weisen Ungebührlichkeiten stolz zurück: „Nicht bin ich eine von denen, die man belästigt oder beleidigt“ (*Muf.* ed. Thorbecke 23, 18). Daher rühmt sich der Dichter, er habe viele Frauen gewonnen, aber keine, die mit ihm „verschwägert“ *kanna* oder seine *ǧāra* war (Qais b. Ḫaṭ. 1, 2; 4, 5) und daß nie sein Auge nach der weißen Stirn einer *ǧāra* geblinzelt habe (Qais b. Ḫaṭ. 12, 7). Immer wieder hebt Ḥātim Ṭā'ī seine Loyalität seiner *ǧāra* gegenüber hervor: Nie habe er seine *ǧāra* betrogen, um etwas Schlechtes von ihr zu erlangen (9); er trete nicht in ihr Haus ein, um sie zu grüßen, wie ein anderer (d. h. in schlechter Absicht: 28, 2); er benutzt nicht die Finsternis der Nacht, um unerkannt bei der Frau seines *ǧār* eintreten zu können (36, 3); es erscheint ihm als große Unehrenhaftigkeit, seinen *ǧār* zu verraten und seine *ǧāra* bloßzustellen (36, 4). Diese habe keinen

---

1 In diesem Zusammenhang wird noch häufiger der *ǧār* (*Muf.* 124) und der „nächtliche Gast“ *ḍaifu lailin* erwähnt (z. B. *Muf.* 23, 7ff.; *Muf.* 113, 7). 2 Vgl. Wellhausen, a. a. O., S. 41, Z. 11ff.

anderen Grund zur Klage über ihn als den daß er sie nicht besucht, wenn ihr Mann abwesend ist (44, 16), aber sie werde schon verstehen, daß das nur geschieht, weil er es gut mit ihr meine, denn wenn ihr Gatte zurückkehren wird, so wird sie nicht ihren Schleier vor ihm gelüftet haben (44, 17). Auch bei anderen Dichtern finden sich ähnliche Gedankengänge. „Wenn sich meine *ǧāra* zeigt, so wende ich meinen Blick ab, bis ihre Wohnung sie wieder verbirgt", rühmt sich ʿAntara (2, 19); ähnlich ʿUrwa (15, 7): „wenn die Winde das Zelt meiner *ǧāra* umwehen, dann heuchle ich Unaufmerksamkeit, bis das Zelt sie wieder verdeckt". Kaʿb al-Ġanawī (*ʿIqd* II 25, 6) rühmt an seinem Bruder, daß die *ǧāra* ruhig bei ihm im Haus übernachten kann, denn er hält sein Versprechen, und sie braucht ihren Schleier nicht vor ihm abzulegen. So wie im Trauerlied dem Verstorbenen nachgerühmt wird, keines „züchtigen" *ḥaṣān* Weibes Schwäche je mißbraucht zu haben (Aus b. Ḥaǧ. 32, 2), ebenso wird im Schmählied den Verspotteten nachgesagt, sie hätten jede Nacht in schmachvoller Weise bei ihren *ǧārāt* Zusammenkünfte (Aus b. Ḥaǧ. 24, 1). Auch wird dem Geschmähten schlechte Behandlung seiner *ǧārāt* vorgeworfen: er röste sie, wie man trockenes Fleisch röstet (*Muf.* 15, 13), und ließe sie Hunger leiden (*Muf.* 15, 12).

Der Gedanke, daß die *ǧāra* für ihren Schutzherrn unberührbar ist, findet sich auch in der Form, daß ihre „Scham" *sirr* ihm „verboten" *ḥarām* sei: „die Scham *sirr* ihrer *ǧāra* ist ihnen verboten" (Ḥuṭ. 69, 6)[1]. Der Vers: „Nähere dich nicht der *ǧāra*[2], denn ihre Scham *sirr* ist dir verboten", der *TA.* s. v. *nakaḥa* zitiert wird, ist aus dem Lobgedicht des al-Aʿšā auf Muḥammed[3] genommen, ist also schon islamisch beeinflußt und daher in unserem Zusammenhang nur als Parallele, nicht als Beweis für vorislamische Verhältnisse heranzuziehen[4].

1 S. Goldziher, *Dīwān des Ḥuṭejʾa* 69, 6 Anm.

2 Variante: *ḥurra.* Die richtige Lesart ist aber offenbar *ḥurra,* wie der zweite Halbvers zeigt (Prof. Horovitz).

3 S. *Festschrift* für H. L. Fleischer (*Morgenländische Forschungen*) S. 259, Vers 24.

4 Eher könnte man als Charakteristikum der moralischen Ansichten vergleichsweise auf die Verhältnisse in Medina, die *Qorʾān* XXXIII 38 ff. zugrunde liegen, hinweisen; allerdings handelt es sich ja dort um die Frau des „Adoptivsohnes" (Anm. Prof. Bräunlich).

IV. KAPITEL. BEURTEILUNG UND KRITIK DES *NASĪB.*

Wenn wir uns unterfangen wollen, das altarabische *Nasīb* einer Kritik und Wertung zu unterziehen, so müssen wir uns darüber klar sein, daß wir unser europäisches Kunst- und Stilempfinden weitgehend ausschalten und soweit wie möglich auf das arabische Stilgefühl eingehen müssen. Wir hatten bereits Gelegenheit (S. 58 u. 60), auf das hinzuweisen, was die arabische Dichtungen von anderer semitischer und vor allem der modernen europäischen abgrenzt: die Einförmigkeit in Inhalt, Form und Ausdruck, die nur Variationen sich gleichbleibender, nicht aber die Schaffung neuer Motive, das Hineinbringen andersartiger Elemente in eine althergebrachte, fast möchte man sagen, schablonenmäßige Dichtkunst kennt.

Trotzdem aber haben wir es im *Nasīb* mit einer hochstehenden Kunstgattung zu tun. Die uns erhaltenen *Nasīb*s zeugen von einer hohen Kultur dieses Zweiges der altarabischen Poesie. Ihre Schönheit zeigt sich in der Lebendigkeit der Schilderung und der Plastik der Vergleiche; Feinheit des Ausdrucks, Stärke der Empfindung und hervorragende Gestaltungskraft vereinigen sich im *Nasīb* zu einem Kunstwerk von hohem Range. Diese Vorzüge aber erfüllen auch gerade die Ansprüche, die der Araber selbst an eine Dichtung stellt, die sein ästhetisches Empfinden befriedigen soll.

Charakteristisch für das vorislamische *Nasīb* ist seine Anschaulichkeit und Gegenständlichkeit. Die Bilder, deren sich der Dichter zum Ausdruck seiner Gefühle bedient, sind seiner alltäglichen Umgebung, seinem Leben entnommen. Die Tränen entströmen seinen Augen, wie einem alten, lecken Schlauch (Nāb. 29, 4) oder wie das Wasser aus den Eimern der Wasserräder (Lab. 17, 7), Vorgänge, die er oft genug beobachten kann. Die Spuren der verlassenen Lagerstätte erinnern ihn an die Tätowierung auf der Hand eines Mädchens (Zuh. 18, 3): auch hier drängt sich ihm ein Bild aus seinem täglichen Leben zum Vergleich auf. Die Grazie und Anmut seiner Freundin erinnert ihn an diejenige der Gazellen und Antilopen, die er auf seiner Wüstenwanderung oft erblickt; ihre Schönheit leuchtet ihm wie die Lampe des Mönchs in seiner Zelle (Imr., *Mu'all.* 39),

bei deren Anblick er hoffen darf, einen Ort zu Rast und Erquickung gefunden zu haben.

Wir sehen aus diesen Beispielen, die sich um viele vermehren ließen, daß es sich keineswegs um mühsam hergesuchte Vergleiche handelt, die der Dichter aus der Sucht nach möglichst „poetischer" Ausdrucksweise anwendet. Diese Assoziationen drängen sich dem Beduinen auf, da sie ihm aus seinem täglichen Leben vertraut und geläufig sind. Wie weit in der späteren Entwicklung der arabischen Poesie ein solches Suchen nach möglichst ungewöhnlichen Bildern einsetzte, muß in dieser Untersuchung dahingestellt bleiben; in der vorislamischen Zeit aber ist der Ausdruck, den der Dichter im *Nasīb* seinen Liebesgefühlen gibt, ein aufrichtiger, und er findet echte Töne dafür.

Der Zugang zum inneren Gehalt und zur künstlerischen Schönheit des *Nasīb* wird uns vor allem durch die Beschränkung in der Thematik erschwert, die es uns zuerst eintönig anmuten läßt. Das altarabische *Nasīb* ist das Kunstwerk einfacher Menschen, und bei einem solchen sind die Motive für ein Liebeslied zu allen Zeiten und bei allen Völkern dieselben: Liebesfreud' und Liebesleid, Beieinandersein und Trennung, „Glück der nächsten Nähe" und Sehnsucht nach der fernen Geliebten. Die Araber haben diese Themen der Liebesdichtung in ihrer Sprache ausgedrückt, in ihre Umwelt versetzt. Freilich bildet die Klage um die ferne Geliebte dabei das Grundthema; doch fügen sich in diesen Rahmen die Darstellung des Beisammenseins der Liebenden und des Glücks, das ihnen die Liebe brachte, wenn diese auch immer in die Vergangenheit verlegt werden.

Ein großer Reiz liegt in den sprachlichen Feinheiten der altarabischen Dichtungen. Die Gewohnheit, eine Sache durch eine charakteristische Eigenschaft zu bezeichnen, bringt Abwechslung und Farbe in den Stil, die verloren gehen, wenn wir bei der Übersetzung in eine europäische Sprache diese charakteristische Eigenart der arabischen Poesie nicht beachten. Der Wortreichtum der arabischen Sprache erlaubt es, gleiche Gedanken in immer neuer Form auszudrücken. Ferner müssen wir des Reims und des Metrums als zweier wesentlicher poetischer Hilfsmittel gedenken. Alles in allem aber, so können wir abschließend sagen, verdient das *Nasīb* nicht den Ruf, in dem es steht, formelhaft und unecht zu sein, unwahren Gefühlen zu

entspringen; es ist auch nicht monoton in seiner Gestaltung, wenn auch inhaltlich bestimmte Motive vorherrschen, die aber in reichhaltige Variationen gefaßt sind. Wir müssen unser Urteil über das *Nasīb* auf seine Eigenart gründen und dürfen es dann mit Recht als ein Kunstwerk von hohem Wert bezeichnen.

V. KAPITEL. HERKUNFT UND PARALLELEN.

1. Herkunft des *Nasīb*.

Die ältesten uns erhaltenen arabischen Dichtungen stammen aus verhältnismäßig später Zeit; über das Jahrhundert vor Muḥammed, also das 6. nachchristliche Jahrhundert, gehen die Quellen nicht hinaus. In den Dichtungen aus dieser Zeit zeigt sich uns das *Nasīb* bereits als eine Kunst, die eine lange Entwicklung durchgemacht haben muß, ehe sie den hohen Stand erreicht hat, auf dem sie im 6. Jahrhundert steht. Zu dieser Zeit jedoch schon bewegt sich die Thematik des *Nasīb* in vorgeschriebenen Bahnen, ist seine Stellung innerhalb der *Qaṣīde* festgelegt: es ist ihr feststehendes Eingangsmotiv geworden. Ein Erklärungsversuch für diese letzte Erscheinung findet sich bei Guidi[1]. In der gleichen Weise wie das *Nasīb* habe sich auch der griechische Hymnus aus der primitiven Form der Orphischen Gesänge zu der literarischen der Homerischen Zeit entwickelt. Wie die griechischen Rhapsoden einen Hymnus an die Gottheit richteten, ehe sie mit der Rezitation der Mythen und Homerischen Legenden begannen, so besangen die arabischen Dichter die Schönheit ihrer Geliebten, bevor sie das Lied zum Ruhm ihres Helden anstimmten. Diese Gewohnheit blieb auch weiter bestehen, als sich in der arabischen Dichtkunst die *Qaṣīde* herausbildete.

Es ist wohl anzunehmen, daß auch bei den Arabern schon in viel früherer Zeit eine selbständige Liebespoesie vorhanden war, wie wir sie auch bei andern primitiven Völkern finden; ein großer Teil der vorislamischen Poesie ist wohl verloren gegangen, da sie sich durch einen *Rāwī* und von Mund zu Mund fortpflanzte. Die uns erhaltenen Dichtungen „zeigen eine so hohe Vollkom-

1 I. Guidi, *Il Nasīb nella Qaṣīda Araba* in Tome III der *Actes du XIVième Congrès International des Orientalistes à Alger*.

menheit, wie sie auf einmal, in der kurzen Zeit von wenigen Generationen, nicht zustande gekommen sein kann"[1]; welcher Art die Dichtungen der früheren Geschlechter aber waren, darüber können wir nichts aussagen. Der arabischen Tradition nach war Muhalhil der erste, der einer *Qaṣīde* ein *Nasīb* voranstellte; doch ist auch damit nicht gesagt, daß er der erste war, der ein *Nasīb* verfaßte[2].

2. Parallelen zum *Nasīb*.

a) Das *Nasīb* steht nicht isoliert da, weder innerhalb der arabischen noch in der semitischen Literatur. Aus der vorislamischen Zeit, auf die wir uns in dieser Untersuchung beschränkt haben, finden wir eine wichtige Parallele. Im *Kitāb al-Aġānī*[3] wird erzählt, daß die persischen Könige ein Schriftstück besaßen, das die Beschreibung einer vollkommen schönen Frau enthielt. Nach dieser richteten sich die persischen Könige, wenn sie ein Mädchen für sich suchten. Dieses Schriftstück stammte von al-Mundir dem Älteren, der dem König Anūširwān ein Mädchen zum Geschenk machte, das er in einem Feldzug gefangen genommen hatte und das er ihm mit einer Schilderung seiner Vorzüge zusandte. Diese rühmt die Schönheit einer arabischen Frau in gedrängter Zusammenfassung und ohne die poetischen Vergleiche des *Nasīb*. Diese Parallele stimmt nicht nur inhaltlich mit den Schilderungen überein, die die Dichter im *Nasīb* geben, wir finden auch weitgehende Gleichheit in der Terminologie[4]. Es bleibt natürlich die Frage offen, ob die Entstehung dieser Beschreibung wirklich in die vorislamische Zeit fällt, wie die Erzählung im *Kitāb al-Aġānī* glauben machen will, und wie weit das *Nasīb* diese Schilderung beeinflußt hat. Auf jeden Fall aber haben wir in dieser Beschreibung in Prosa eine Zusammenstellung dessen, was dem Araber bei einer Frau als begehrenswert erschien.

Im Folgenden gebe ich eine Gegenüberstellung von *Nasīb* und dieser Darstellung.

---

1 Oskar Rescher, *Abriß der arabischen Literaturgeschichte*.

2 Vgl. Margoliouth, *The Origins of Arabic Poetry* in *JRAS* 1925, S. 422. 3 *Kitāb al-Aġānī* II 123, 3.

4 Eine englische Übersetzung befindet sich in dem Aufsatz von J. Horovitz, *'Adī ibn Zaid, the poet of al-Ḥīra* in *Islamic Culture* Band 4, No. 1, S. 61; vgl. auch Noeldeke, *Geschichte der Araber und Perser*, S. 326f.

1) Übereinstimmung in der Terminologie.

naqījatu-l-launi	A'šā 9, 4.
baiḍā'	vgl. Imr. 52, 14.
ḥaurā'	Imr. 45, 11; *Muf.* 8, 4.
'ainā'	vgl. Lab., *Mu'all.* 7; Zuh. *Mu'all.* 3; *Muf.* 49, 4; Aus b. Ḥaǧ. 23, 4.
asīlatu-l-ḫaddi	*Muf.* 56, 5.
'aiṭā'	vgl. Qais b. Ḫaṭ. 21, 1.
kā'ibu-ṯ-ṯadji	vgl. A'šā 5, 11; 29, 6; Imr. ed. De Slane 33, 1; *Muf.* 105, 4.
ḥasanatu-l-mi'ṣami	vgl. *Muf.* 99, 3; Qais b. Ḫaṭ. 10, 4; *Muf.* 56, 5.
sabṭatu-l-banāni	Imr. ed De Slane 1, 35.
ḍāmiratu-l-baṭni	vgl. *Muf.* 98, 12.
raijā-r-rawādifi	Lab. 12, 8; Nāb. 7, 13.
qaṭūfu-l-mašji	*Huḏ.* 244, 3; Imr. ed De Slane 33, 10.
laisat bi-ḫansā'a	vgl. Nāb. 6, 3; Zuh. 1, 3.
qaṭī'atu-l-lisāni	Imr. ed. De Slane 28, 13.

2) Inhaltliche Übereinstimmung.

mu'tadilatu-l-ḫalqi	vgl. Qais b. Ḫaṭ. 5, 4.
naqījatu-ṯ-ṯaġri	vgl. S. 44f.
šahījatu-l-muqabbali	vgl. Nāb. 7, 22.
ǧaṯlatu-š-ša'ari	vgl. Imr., *Mu'all.* 34; Nāb. 7, 18; *Muf.* 21, 20.
laṭīfatu-l-kaffi	vgl. Nāb. 7, 18.
ġarṯā-l-wišāḥi	vgl. *Muf.* 120, 13.
radāḥu-l-aqbāli	vgl. S. 47.
rābijatu-l-kafali	vgl. S. 47.
muf'amatu-s-sāqi	vgl. S. 47.
mušba'atu-l-ḫalḫāli	vgl. S. 47.
laṭīfatu-l-ka'bi wa-l-qadami	vgl. S. 47.
miksālu-ḍ-ḍuḥā	vgl. *Muf.* 57, 8; Imr., *Mu'all.* 37.

Ferner werden eine Reihe von Charaktereigenschaften des Mädchens aufgezählt, die auch mit den im *Nasīb* gepriesenen Vorzügen der Geliebten übereinstimmen. Sie ist von edler Ab-

stammung von väterlicher und mütterlicher Seite (vgl. *Muf.* 50, 4), ist nicht in Armut aufgewachsen (vgl. Nāb. 6, 4; *Muf.* 46, 9; 50, 4), ihre ganze Familie und ihr Stamm sind edel (vgl. *Huḏ.* 244, 5). Auch ihrer geistigen Gaben und feinen Bildung wird gedacht (vgl. S. 41).

b) Es ist notwendig zu erwähnen, daß sich auch in den Märchen von *Tausend und eine Nacht* häufig Stellen finden, in denen die Schönheit einer Frau meist in sehr poetischer Weise gerühmt wird. Da wir uns in dieser Arbeit bewußt nur auf vorislamische Poesie beschränkt haben, müssen wir diese an sich sehr interessanten Parallelen außer acht lassen, die, wie auch die Verse, die in die Märchen eingeflochten und die oft *Nasīb*motive sind, meistens von unbekannten Dichtern stammen und deren Entstehungszeit daher nicht festzustellen ist. Die Verse, deren Verfasser bekannt sind, stammen zum größten Teil aus sehr später Zeit[1].

c) Daß im *Nasīb* altes semitisches Kulturgut aufbewahrt und zum Ausdruck gelangt ist, sehen wir, wenn wir das *Hohe Lied* mit dem altarabischen *Nasīb* vergleichen, wobei sich viele Parallelen, vor allem inhaltlicher Art aufzeigen lassen. Zum ersten Male hat wohl Georg Jacob auf die Möglichkeit, Parallelen zwischen dem *Hohen Lied* und der arabischen Literatur zu ziehen, aufmerksam gemacht[2]. Er weist Belegstellen aus der gesamten arabischen Literatur auf; darunter finden sich verhältnismäßig wenig aus dem Bereich der altarabischen Poesie. Ich möchte im Folgenden auf weitere gleichartige Gedankengänge und Bilder im *Hohen Lied* und im altarabischen *Nasīb* hinweisen.

Im *Nasīb* wie im *Hohen Lied* wird die Geliebte als Freundin bezeichnet (hebr. *raʿjāh*, arab. *ḫulla* u. a.).

HL. 1, 15; 2, 2; 2, 10; 4, 1, 7; 5, 2; 6, 4.	*Muf.* 1, 3, 9; Lab. 40, 52 u. a.
HL. 7, 2 wird sie „Tochter eines Edlen“ genannt.	Vgl. ʿAdī b. Zaid in *Kit. al-Aġ.* II 150, 2.

Der Duft der Parfums und Salben spielt im *Hohen Lied* wie im *Nasīb* eine wichtige Rolle:

---

1 Vgl. J. Horovitz, *Poetische Zitate in 1001 Nacht* (*Sachau-Festschrift* S. 376f.).

2 Georg Jacob, *Das Hohe Lied auf Grund arabischer und anderer Parallelen von neuem untersucht.* Berlin 1902. Vgl. auch P. Haupt, *Biblische Liebeslieder*, Leipzig 1907.

HL. 1, 2: „der Duft deiner Salben ist süß“[1].	
HL. 4, 10: „wieviel süßer ist ... der Duft deiner Salben als aller Balsam“.	Vgl. Kap. II A, V 4c.
HL. 4, 11: „deine Kleider duften wie der Libanon“.	Ihre Ärmel duften nach Moschus: Qais b. Ḫaṭ. 3, 5; A‘šā 6, 13.
HL. 4, 14 werden verschiedene Arten von Parfums genannt.	Vgl. Imr. 20, 14.

Die Schönheit der Geliebten wird in beiden Poesien in ähnlicher Weise gerühmt. Auch im *Hohen Lied* finden wir eingehende Beschreibungen der Freundin, wozu sich auch eine Schilderung des Mannes aus dem Munde des Mädchens gesellt; diese findet sich im *Nasīb* nicht.

HL. 1, 15: „fürwahr, du bist schön, meine Freundin, du bist schön“. Dasselbe *HL.* 4, 1.	Nāb. 23, 4; *Muf.* 50, 5; vgl. Seite 42.
HL. 2, 14: „Laß mich schauen deinen Anblick,	
laß mich hören deine Stimme, denn deine Stimme lautet wohl	Nāb. 7, 28; Imr. ed. De Slane 28, 12; *Muf.* 17, 6; Ṭar. 5, 26.
und dein Anblick ist lieblich“.	Vgl. Zuh., *Mu‘all.* 15.

HL. 4, 1—5, 7 ist ein „Beschreibungslied“, in dem der Mann seine Freundin preist. Wie im arabischen *Nasīb* werden die Augen, das Haar, die Zähne, der Mund und die Lippen, die Schläfe (vgl. „sie runzelt nicht die Stirn“: Qais b. Ḫaṭ. 8, 5), der Hals und die Brüste der Geliebten gerühmt und es werden ähnlich wie im Arabischen Vergleiche gezogen, die denen im *Nasīb* verwandt sind. Zu *HL.* 4, 7: „Ganz und gar bist du schön, meine Freundin, und kein Fehl ist an dir“ vgl. *Muf.* 20, 5. *HL.* 6, 4—7 enthält ebenfalls eine Lobpreisung der Geliebten, die eine Variation der in Kapitel 4 gegebenen ist. *HL.* 7, 1—6 ist ein weiteres „Beschreibungslied“: Während

1 Ich zitiere den Text in der Übersetzung von E. Kautzsch (Tübingen 1903).

die beiden soeben genannten Lieder nur den Oberkörper der Frau preisen, wird hier, wie auch im *Nasīb*, auch Hüfte, Leib und Schoß der Liebsten gerühmt.

Aber nicht nur der allgemeine Inhalt dieser „Beschreibungslieder" ähnelt dem arabischen *Nasīb*, sondern wir können auch hier wieder Verse aus dem *Hohen Lied* solchen des *Nasīb* gegenüberstellen, die aus dem gleichen Geiste geboren sind und bei denen die Parallelität auffallend ist.

HL. 4, 12: „ein verriegelter Garten ist meine Schwester".	'Ant., *Mu'all.* 15; A'šā 6, 14f.; Qais b. Ḫaṭ. 3, 3f.
HL. 7, 8: „Solch ein Wuchs, der gleicht der Palme".	Imr. 20, 4—8; Lab. 40, 38; Lab. 16, 6ff.
HL. 4, 11: „Von Honigseim triefen deine Lippen ( ) und	Vgl. Nāb. 7, 22.
Milch hast du unter der Zunge".	'Urwa 1, 9; *Muf.* 8, 5; 'Ant., *Mu'all.* 13.
HL. 7, 10: „Dein Gaumen ist wie guter Wein".	*Muf.* 57, 6; Nāb. 27, 9—13; Imr. 17, 5; ed. De Slane 28, 14.

Vgl. dazu: *HL.* 1, 2: „denn süßer als Wein ist deine Minne"; *HL.* 4, 10: „wieviel süßer ist deine Minne als Wein". Vergleiche ferner in dem Lied, in dem die Braut die Schönheit des Geliebten preist, *HL.* 5, 13: „Seine Lippen, triefend von flüssiger Narde"; 5,16; „Sein Gaumen voll von Süßigkeiten".

HL. 5, 15: „seine Schenkel (sind) Säulen von Marmor auf Sockeln von Feingold".	'Amr., *Mu'all.* ed. Arnold 18[1].
HL. 5, 11: „Seine Locken ... schwarz wie der Rabe".	Vgl. Seite 43.

Auch von Schmuck ist im *Hohen Lied* oft die Rede. In dem Lied über den Geliebten (Kap. 5) vergleicht die Freundin seine Hände mit Walzen von Gold, mit Tarsis besetzt, seinen Leib mit Elfenbein, bestreut mit Saphiren (*HL.* 5, 14).

Auch die Geliebte wird in ihrem Schmuck gerühmt:

HL. 1, 10f.: „Wie lieblich sind deine Wangen in den Kettchen, dein Hals in den Perlen".	Ohrschmuck: Lab. 40, 44; *Muf.* 50, 5. Halsschmuck: Nāb. 7, 9 u. a. vgl. Seite 50.

---

1 Vgl. Jacob, *Studien* II, S. 103.

HL. 1, 11: „Goldene Kettchen lassen wir dir machen mit silbernen Kügelchen".	Vgl. *Muf.* 56, 9 u. ʿAlq. 1, 4.
HL. 4, 9 „du hast mich verhext . . . mit einem der Kettchen an deinem Halsschmuck".	

Die Taube spielt sowohl im *Nasīb* als auch im *Hohen Lied* eine Rolle:

HL. 2, 12: „der Turtelruf läßt sich hören".	das Weinen des Liebenden wird mit dem Girren der *Aika*-Taube verglichen. Nāb. 9, 5; ʿAnt. 19, 4. Vgl. *Huḏ.* 168, 3.

HL. 2, 14; 6, 9 wird die Freundin als Täubchen, bzw. Taube angeredet; *HL.* 4, 1; 5, 12 werden die Augen mit Taubenaugen verglichen. Vgl. Aʿšā 16, 5.

Bemerkt sei auch noch, daß *HL.* 2, 9; 2, 17; 8, 14 der Freund mit der Gazelle und dem Damhirschböckchen verglichen wird, während in der arabischen Poesie dieser Vergleich auf das Mädchen angewandt wird (vgl. S. 53/54). In den *Sprüchen* wird jedoch die Frau eine „liebliche Hinde und anmutige Gazelle" genannt (*Spr.* 5, 19).

Spr. 7, 17: „Ich habe mein Lager besprengt mit Balsam, mit Aloe und Zimmet" vgl. mit Imr., *Muʿall.* 37, auf welche Parallele bereits Jacob, *Beduinenleben* S. 52 hingewiesen hat. Die Verse *Spr.* 12, 4: „ein wackeres Weib ist die Krone des Gemahls" und *Spr.* 31, 10 bis Ende ähneln in Geist und Auffassung dem *Nasīb* von *Muf.* 20.

d) Ebenso lehrt uns ein Vergleich zwischen der altägyptischen Liebespoesie und dem *Nasīb*, daß dieses in der Geistesgeschichte des Orients nicht isoliert dasteht, sondern daß eine Verwandtschaft zwischen ihm und anderen orientalischen Literaturen besteht. In den *altägyptischen Liebesliedern*[1] finden wir eine ganze Reihe von Versen, deren Inhalt an Motive aus dem *Nasīb* erinnert. Bei dem Vergleich zwischen der Liebeslyrik der Ägypter und der Araber können wir außer acht

1 Vgl. W. Max Müller, *Altägyptische Liebeslieder*, Leipzig 1899.

lassen, daß in den ägyptischen Liedern, ähnlich wie im *Hohen Lied*, sowohl der Mann als auch das Mädchen zu Wort kommen.

Übereinstimmung im Inhalt.

Auch der Ägypter kennt die Liebesklage als Motiv seiner Dichtung. Der „Bruder" (d. i. der Liebende) ist krank vor Liebe, so daß die Ärzte zu ihm kommen müssen (No. VI: vgl. Kap. II A, VI 2, S. 55), der verstoßenen „Schwester" (= Geliebte) erscheinen in ihrem Liebesschmerz selbst süße Kuchen wie Salz, Most bitter wie Vogelgalle (No. XII).

Häufiger aber noch spricht der ägyptische Dichter vom Liebesglück. Wir finden zwei Beschreibungen der Schönheit der „Schwester": No. III und „*Pariser Fragment*" (vgl. Kap. II A, V). Heimliche Liebe verbindet Freundin und Geliebten im ersten Gedicht der „*Turiner Handschrift*" (vgl. die Bemerkung des Herausgebers zur Stelle) (vgl. S. 39f.).

Die Bezeichnung „Schwester" für Geliebte, die auch *HL.* 4, 12; 5, 1 angewandt wird, findet sich im *Nasīb* nicht.

Übereinstimmung in einzelnen Motiven:

1. *No. VI*: „Ich bin krank von
   Unbill . . . . vgl. Kap. II A, VI 2,
   da kommen meine Nachbarn,
   mich zu besuchen" . . . . . vgl. *Muf.* 15, 1.

2. Bei der Beschreibung der Geliebten werden, wie im *Nasīb* und im *Hohen Lied*, die einzelnen Körperteile der Frau gepriesen: so in Gedicht III der Mund, der Arm, ihre Stirn und ihr Haar. Im „*Pariser Fragment*" wird die Schwärze ihres Haares (vgl. S. 43) und die Weiße ihrer Zähne (vgl. S. 45) gerühmt; sie wird dort „die Schönste unter den Frauen, ein Mädchen, dessengleichen man nie sah" (vgl. Nab. 23, 4; *Muf.* 20, 12) und eine Königstochter genannt (vgl. S. 38). Der Geschmack ihres Mundes wird mit dem der Frucht des Granatbaumes verglichen (vgl. ʿAdī b. Zaid, *Kit. al-Aġ.* II 154, 3); ihre Zähne gleichen den Körnern, ihre Brust der Form des Granatapfels (vgl. Nāb. 6, 9) (*Turiner Handschrift* I).

Parfum wird im Gedicht III (ihre Brust ist von Parfum), Augenschminke in Gedicht XVIII erwähnt (vgl. S. 51f.). Auch im ägyptischen Liebeslied wird die Jagd als Bild für die Liebe

verwandt. „Ich bin eine Wildgans, eine jagdbare", sagt die „Schwester" von sich (III: vgl. ʿAnt., *Muʿall.* 59); ihre Blicke sind der Köder (III), wie im *Nasīb* das Mädchen ihre Pfeile auf den Mann abschießt (s. Anmerkung 7 zur Stelle bei Müller. Vgl. auch Gedicht X).

Die Taube, deren klagende Stimme bei den *Aṭlāl* erklingt, weckt in der ägyptischen Liebeslyrik die Liebenden. (XIV)[1].

SCHLUSSBEMERKUNG.

Bei der bewußten Beschränkung auf das altarabische *Nasīb* kann die vorliegende Arbeit nicht den Anspruch erheben, eine abschließende Darstellung der Beziehungen zwischen Mann und Weib im vorislamischen Arabien zu sein. Diese kann nur dann gegeben werden, wenn man auch die anderen Gebiete der altarabischen Literatur systematisch unter diesem Gesichtswinkel untersucht; zu berücksichtigen wären dann vor allem die Erzählungen von den Schlachttagen *Aijām* der vorislamischen Beduinen und von den übrigen Ereignissen der *Ǧāhilīja*, wie sie z. B. in den Erläuterungen zu den *Amṯāl* erhalten sind. Wie weit die in dieser Arbeit geschilderten, dem *Nasīb* entnommenen Verhältnisse der Wirklichkeit entsprechen, ist eine Frage für sich, die eine gesonderte Untersuchung erfordert und in dieser Arbeit unbeantwortet bleiben mußte[2]. Um die weitere Entwicklung und den Einfluß des Islam auf das Leben der Frau beurteilen zu können, müßte die Untersuchung auf die islamische Literatur ausgedehnt werden. Erforderlich wäre auch hier eine gesonderte Betrachtung der einzelnen literarischen Gebiete, *Poesie*, *Qorʾān*, *Ḥadīṯ*, und eine Trennung nach verschiedenen Perioden, wie Frühzeit des Islam, Umaijadenzeit, ʿAbbāsidenzeit. Erst auf Grund dieser Vorarbeiten könnte ein umfassendes Bild von der Stellung der Frau in Arabien gegeben werden.

---

1 In diesem Zusammenhang sei noch kurz erwähnt, daß auch bei den Tigrē-Stämmen der Gruß an eine Frau zum obligaten Bestand der Dichtung gehört. Er wird vorwiegend an den Schluß, oft auch an den Anfang des Liedes gesetzt. Neben kurzen Beschreibungen der Schönheit der Geliebten finden sich Verse, in denen ihr Schmuck gerühmt und auch häufig der Duft ihres Parfums erwähnt wird. Vgl. Enno Littmann, *Lieder der Tigrē* (*Publications of the Princeton-Expedition to Abyssinia* IV), Leyden 1913.

2 Vgl. auch S. 20, Anm. 3.

GESTALTEN, GEBRAUCH, NAMEN UND HERKUNFT DER MUSLIMISCHEN BEKENNTNISFORMEL.

VON

A. FISCHER.

Die muslimische Bekenntnisformel (die *Šahādah*)[1] zeigt bekanntlich zwei Grundgestalten:

I. die formellere und feierlichere أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا ٱللّٰهُ (وَ) أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ ٱللّٰهِ, und

II. die kürzere und, alles in allem genommen, wohl volkstümlichere لَا إِلٰهَ إِلَّا ٱللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ ٱللّٰهِ.

Das لا اله الّا اللّه — natürlich beider Gestalten — entspricht Koran-Stellen[2] wie Sure 37, 35 (Fl. 37, 34): إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلٰهَ إِلَّا ٱللّٰهُ يَسْتَكْبِرُونَ, 47, 19 (Fl. 47, 21): فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا ٱللّٰهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ الخ, 3, 18 (Fl. 3, 16): شَهِدَ ٱللّٰهُ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلٰٓئِكَةُ وَأُولُوا ٱلْعِلْمِ قَآئِمًا بِٱلْقِسْطِ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ usw.; der Satz محمّد رسول اللّه begegnet uns Sure 48, 29: مُحَمَّدٌ رَسُولُ ٱللّٰهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ الخ.

1 Genaueres über den oder richtiger die arabischen Namen dieser Formel später!

2 Ich zitiere den Koran nach der neuen offiziellen ägyptischen, in der Kairiner Staatsdruckerei hergestellten Ausgabe, aber unter Vereinfachung der komplizierten Lese- und Vortragszeichen. In Klammer stelle ich, aber ohne pedantische Konsequenz, die Verszahlen der Flügel'schen Ausgabe neben die des ägyptischen Korans, sofern beide differieren.

اَشْهَدُ اَنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ (وَ) اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللّٰهِ . 1.

Die Bekenntnisformel erscheint in dieser Gestalt[1] im offiziellen muslimischen Kult an zwei Stellen: 1. im *Aḏān*, dem Ruf zur obligatorischen *Ṣalāh* (dem sogen. „Gebet", richtiger der „kanonischen Liturgie")[2], dem die *Iǧābat al-mu'aḏḏin*, die Wiederholung der Formeln des *Aḏān* durch den Muslim, der sie hört,[3] und die *Iqāmah*, die zweite, den Anfang der Liturgie markierende Aufforderung des *Mu'aḏḏin* zur vorgeschriebenen *Ṣalāh*,[4] beizuordnen sind, und 2. im *Tašahhud*,

1 Ihre genaue Aussprache bei feierlicher Verwendung habe ich in meinem Aufsatze *The Pronunciation of the Formula of the Muhammadan Declaration of Faith JRAS* 1931 part IV behandelt.

2 Sieh Juynboll, *Handbuch d. islām. Gesetzes* 81ff.; dens., Artikel *Adhān* in der *EI*; Lane, *Manners and Customs*[5] I 91. II 83f.; Lane, *Lex.* s. أَذَانٌ; auch Hughes, *Dict. of Islam* 465a und Sell, *Faith of Islám* 299ff., bei denen aber nicht alles richtig ist; Amānat Allāh, *Hidājat al-islām* ٢٤ (= Garcin de Tassy, *L'islamisme*[3] 216); — die *Fiqh*-Bücher; — hinsichtlich des *Ḥadīṯ*-Materials: Wensinck, *Handbook of Early Muhamm. Tradition* s. *Adhān*, al-Muttaqī, *Kanz al-'ummāl* IV ١٤٤ff. ٢١٣ff., al-Ḫaṭīb at-Tibrīzī, *Miškāt al-Maṣābīḥ*, transl. by Matthews, I 141ff., Qasṭallānī, *al-Mawāhib al-ladunījah* (Kairo 1281) ٣٢٥, unt. ٣٦١, 8. 8 v. u. ٣٧١, 6f. ٣٨٢, unt., Ša'rānī, *Kašf al-ġummah 'an ǧamī' al-ummah* (Kairo 1281) I ١٠٧ff. ٢١٠. ٢١٧, M., Šaukānī, *Nail al-auṭār min asrār Muntaqa-l-aḫbār* (Kairo 1297) I ٣٢١ff. ٣٥١ff. und Ibn Hišām, *Sīrah*, ed. Wüstenfeld, ٣٤٦ff.; — bezüglich heterodoxer Richtungen außer den betr. originalen *Fiqh*-Büchern Querry, *Droit musulman. Recueil de lois concernant les musulmans schyites* I 66ff. (Querry's Original, Ḥillī, *Šarā'i' al-islām*, ist mir z. Z. unzugänglich); Strothmann, *Kultus der Zaiditen* 47ff.; Muḥammad b. Jūsuf Aṭfīš, *Wafā' aḍ-ḍamānah bi-adā' al-amānah*, I, Lith. Kairo 1306, ١١٤ff., usw. usw. — Seltenere Bezeichnungen des „Gebets"-Rufs sind *Aḏīn* und *Ta'ḏīn*; s. die Wörterbb. und Ibrāhīm al-Bāǧūrī's *Ḥāšijah* zu Ibn Qāsim's *Fatḥ al-Qarīb* (Kairo 1319) I ١٦٢, unt., auch Stellen wie Šāfi'ī, *Kitāb al-Umm* I ٧٣, 13ff.; Qasṭallānī, *Mawāhib* ٣٢٥, unt. usw. Nicht selten heißt er auch einfach *an-Nidā'*, so Ibn Hišām, *Sīrah* ٣٤٧, 6, *Nail al-auṭār* I ٣٥٣, usw.

3 Sieh wieder Juynboll, Art. *Adhān* in der *EI* (wo 141 ob. versehentlich „der dritten und vierten Formel" statt „der vierten und fünften Formel" steht); Sell a. a. O.; die *Fiqh*-Bücher, mit Einschluß von Querry a. a. O. I 68, und betreffs des *Ḥadīṯ*-Materials: Wensinck a. a. O. 12b, Absatz 5, *Kanz al-'ummāl* IV ١٤٩f. ٢٧١f., *Miškāt al-Maṣābīḥ* a. a. O. I 141ff. (wo aber 144, 2 für „repeat" „say" stehen sollte), Ša'rānī, *Kašf al-ġummah* I ١١١f., *Nail al-auṭār* I ٣٥١ff., Aṭfīš a. a. O. u. a.

4 Sieh Juynboll, Art. *Iḳāma* in der *EI*; dens., *Handbuch* 83; Lane,

einer Reihe religiöser Sätze, die einen integrierenden Teil der *Ṣalāh* bilden und deren Name sich von unsrer Bekenntnisformel, die ihr Kernstück ausmacht, herleitet.[1]

Manners and Customs I 97 Anm. 1; Hughes a. a. O. 465b; Sell a. a. O. 301; *Hidājat al-islām* ٢٦ (= Garcin de Tassy, *L'islamisme* 216); die *Fiqh*-Bücher, und hinsichtlich des *Ḥadīṯ*: Wensinck a. a. O. s. *Ikāma*, *Kanz al-ʿummāl* IV ١٥١. ٢٦٣ff., Qasṭallānī, *Mawāhib* ٣٦١, 8. 8 v. u. ٣٧١, 6f. ٣٨٣, unt., Šaʿrānī, *Kašf al-ġummah* I ١٠٩ff. ٢١٧, M., *Nail al-auṭār* I ٣٣٦ff. ٢٥١ff.; — Querry a. a. O. I 66ff.; Strothmann a. a. O. 50 Anm. 1; 55; Aṭfīš a. a. O., u. a. — Für *Iqāmah* sagt man auch *Aḏān* (s. die einheimischen Wörterbb. und Lane, *Lex.* s. أَذَانٌ), wie der eigentliche *Aḏān* und die *Iqāmah* zusammen auch *al-Aḏānāni* heißen (s. *L'A*, *Tʿ A* und Lane s. أَذَانٌ).

Übrigens wird das Ausrufen der *Iqāmah* auch dem einzelnen Muslim, der die *Ṣalāh* nicht in der Moschee, sondern zu Hause oder im Freien verrichtet, als *Sunnah* empfohlen, genau so wie er unter diesen Umständen auch den *Aḏān* selbst mit lauter Stimme erschallen lassen soll (s. die angegebene Literatur). Aber ich habe nicht die Absicht mich hier auf alle Einzelheiten einzulassen, die die in dieser Studie zur Erörterung gelangenden kultischen Handlungen betreffen.

1 Sieh Wensinck, Art. *Tashahhud* in der *EI*; Juynboll, *Handbuch* 79; Lane, *Manners and Customs* I 98; Sell a. a. O. 304 und Hughes a. a. O. 468a. 628b (bei denen aber wieder nicht alles in Ordnung ist); *Hidājat al-islām* ٣٩f. (= Garcin de Tassy a. a. O. 221); die *Fiqh*-Bücher, mit Einschluß von Querry a. a. O. I 80, und hinsichtlich des *Ḥadīṯ*-Materials wieder Wensinck, *Handbook*, s. *Tashahhud*, ferner *Kanz al-ʿummāl* IV ١٠٣f. ٢١٧ff., *Miškāt al-Maṣābīḥ* I 189, Qasṭallānī, *Mawāhib* ٢٩٩ff., Šaʿrānī, *Kašf al-ġummah* I ٢١١, 17ff., *Nail al-auṭār* II ١٦٤ff. u. a. — Zu dem Namen *Tašahhud* vgl. *L'A* s. شهد (IV ٢٢٥, M.): ابن سِيده: والتَّشَهُّد قراءة التحيّاتُ للّهِ. واشتقاقه من أشهد أن لا اله الّا اللّه وأشهد أنّ محمّدًا عبده ورسوله؛ وهو تَفَعُّلٌ من الشَهادة; Bāǧūrī a. a. O. I ١٥٨, 7: (قوله: التشهّد) هو فى الاصل اسم للشَهادتَيْن فقط؛ ثمّ أُطلِقَ على التشهّد المعروف لاشتماله على الشهادتين؛ فهو من إِطْلاق اسم الجُزْء على الكُلّ; auch *Tʿ A* s. شهد, Lane, *Lex.* s. شهد V, Jūsuf aṣ-Ṣafatī al-Mālikī, *Ḥāšijah* zum Komm. des Aḥmad b. Turkī al-Mālikī zur *ʿAšmāwījah* (Kairo 1324) ١٢٧, 4f. u. a. (تَشَهَّدَ „die Bekenntnisformel aussprechen" z. B. Buḫārī ed. Krehl-Juynboll I ٢٣٥, 6. 9. 14. II ١٥٦, 4. ٤٣٧, 8 [= ed. Bulaq 1311—13 II ١١, 7. 10. 13. III ١٧٥, 4 v. u. V ٢٠, 3 v. u.], Ṭabarī, *Tafsīr*[1] V ١٣٣, 5, Šaʿrānī, *Kašf al-ġummah* I ١١١, 9 v. u., *Kanz al-ʿummāl* IV ٢٧١ Nr. ٥٥٧٨, *Nail al-auṭār* I ٣٥٢, 6, Ibn Qutaibah, *ʿUjūn al-aḫbār*, ed. Brockelmann, ١٧٠, 9; aber تَشَهَّدَ „den *Tašahhud* rezitieren" z. B. *K. al-Umm* I ١٠٢, 15ff., *Muwaṭṭaʾ*, ed.

Die Prägungen, die die Formel an diesen zwei Stellen zeigt, sind im wesentlichen identisch, weisen aber doch allerlei Unterschiede auf.

Im *Aḏān* folgt nämlich der zweite Satz der Bekenntnisformel dem ersten regelmäßig asyndetisch,[1] vielleicht weil er auf diese Weise wuchtiger vom Minarett herabklingt, als wenn ihm ein mattes وَ voraufgeht. Das hat zur notwendigen Folge, daß أَشْهَدُ vor dem zweiten Satze wiederholt werden muß. Ferner begleiten hier das اللّه am Ende des ersten Satzes keinerlei attributive Zusätze. Und endlich erscheint hinter مُحَمَّدًا unveränderlich das Prädikat رسول اللّه. Diese Eigenheiten gelten vom Gebetsruf aller orthodoxen *Fiqh*-Schulen und auch der Šīʿa. In anderen Punkten des *Aḏān* gehen die verschiedenen *Maḏāhib* etwas auseinander; vgl. wieder die oben S. 98, Anm. 2 angegebene Literatur und folgenden Passus in Muḥammad b. ʿAbdarraḥmān ad-Dimašqī's *Raḥmat al-ummah fi-ḫtilāf al-aʾimmah* (am Rande von Šaʿrānī's *Mīzān*, Kairo 1306) ٣٣ f.: واختلفوا في الاذان صيغته معروفة. لكن قال مالك: «يكبّر في اوّله مرّتين».[2]

Tunis 1280, ٢٩, 6 v. u. 3 v. u. ٣٠, 3. 7. 11 = Lith. Delhi 1307 ٣١ 12. 15. 19. ٣٢, 2. 6f., und *Nail al-auṭār* II ١٦٧, 9.) Nicht ganz richtig ist es, wenn Wensinck in seinem Art. *Tashahhud* in der *EI* sagt: „Dabei muß im Auge behalten werden, daß Shahāda in dieser Formulierung nicht nur die 'zwei Sätze' [der Bekenntnisformel] umfaßt, sondern . . . . .". *Šahādah* bezeichnet nur die „zwei Sätze", aber der Name *Tašahhud* ist, wie Bāǧūrī ganz richtig angibt, als pars pro toto zu verstehen, genauer als pars potior pro toto. — Šaʿrānī, *Kašf al-ġummah* I ١٥٤, 12 und *Hidājat al-islām* a. a. O. heißen übrigens diese Formeln nach ihrem Anfangsworte *at-Taḥījāt*. Šaʿrānī a. a. O. ١٥٤, 16 und *Nail al-auṭār* II ١٦٩, 17 heißen sie *at-Taḥījah* und Birgawī (Birgili), *Risālah*, ed. Skutari 1218, ٨١ (= Lith. Stambul 1261 ٦٧) *Taḥījāt wa-Tašahhud*.

1 Vgl. außer der oben S. 98, Anm. 2 zitierten Literatur noch die unten S. 101, unt. angezogene ausdrückliche Feststellung Bāǧūrī's. In der — offenbar ḥanafitischen — *Hidājat al-islām* liest man freilich S. ٢٤ in der Darstellung des *Aḏān*: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ ★ وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ ★ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللّٰهِ ★ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللّٰهِ. Aber sie besitzt keinerlei autoritative Geltung. Unklar ist Qudūrī, *Muḫtaṣar*, Stambul 1291, ٦.

2 Die übrigen orthodoxen *Fiqh*-Schulen verlangen ein viermaliges اَللّٰهُ أَكْبَرُ im Eingang des *Aḏān*. (Vgl. meinen Aufsatz *Zur Syntax der*

فى صيغة الإقامة. فقال أبو حَنيفة: «هى مَثْنَى مَثْنَى كالأذان». وقال مالك: «الاقامة كُلّها فُرادَى»؛ وكذا عند الشافعىّ واَحْمَد؛ إلّا لَفْظ الاقامة[1] فمَثْنَى. والترجيع[2] سُنّة فى الاذان الّا عند أبى حنيفة[3]. Aber diese Unterschiede betreffen nirgends den Wortlaut der Bekenntnisformel.[4]

Im *Tašahhud* sind dagegen die beiden Sätze der *Šahādah* stets durch وَ miteinander verbunden. Vgl. — allerdings zunächst nur für die *Šāfiʿiten*, die aber, soviel ich sehe, in dieser Beziehung keine Sonderstellung einnehmen — *Bāǧūrī* a. a. O. I ١٥٨, 26 ff.: «زيادة» :[s. *EI* s. n.] فقولُ القَلْيُوبىّ ... ولا بُدَّ من الواو الواو مع اَشْهَدُ من الاكمل فيَكْفى احدُهما» يَقتضى الاكتفاء باشهد من غير الواو. وليس كذلك هنا بخِلافه فى الاذان والاقامة. فكان عليه أن

muslim. Bekenntnisformel, Islamica IV 513, Anm. 1.) So auch, nach Querry a. a. O. I 67 bzw. Aṭfīš a. a. O. ١١۴ f., die offizielle Šīʿa und die Ḫāriǧiten, während die Zaiditen und die Imāmiten hier nur, wie die Mālikiten, einen doppelten *Takbīr* haben; s. „*Corpus Juris*“ *di Zaid ibn ʿAlī* Nr. ٩٧ (anders freilich *Append.* dazu) und Strothmann, *Kultus d. Zaiditen* 50ff.

1 D. h. der Satz قَدْ قامَتِ الصَّلوٰة.

2 D. h. die doppelte Wiederholung beider Sätze der *Šahādah* durch den *Muʾaḏḏin* mit lauter (nach andern leiserer) Stimme, nachdem er sie vorher je zweimal mit leiserer (nach andern lauter) Stimme ausgerufen hat. Siehe Juynboll, Art. *Aḏhān* in der *EI*; Lane, *Lex.* s. رَجَّعَ; Strothmann a. a. O. 55; Aṭfīš a. a. O. ١١٧ u. a.

3 Die Ḥanafiten verwerfen den *Tarǧīʿ*. (So auch die Šīʿiten, die Zaiditen und die Imāmiten; vgl. Querry a. a. O. 68 und Strothmann a. a. O. 54f.)

4 *Kanz al-ʿummāl* IV ١٥٠ Nr. ٣٣٢٩ scheint dieser auf den ersten Blick doch anders auszusehen. Es heißt hier nämlich: مَن سمع النداء فقال: «اشهد ان لا اله الّا اللّه وَحْدَه لا شَرِيكَ له وانّ محمّدا عبده ورسوله. اللّهمّ صَلِّ عليه وبَلِّغه درجةَ الوَسيلة عندك واجْعَلْنا فى شَفاعته يوم القيمة»، وَجَبَتْ له شفاعتى. Aber wenn man den *Ḥadīṯ* zu Ende liest, erkennt man, daß es sich hier nicht um die *Iǧābat al-muʾaḏḏin* handelt, die den Wortlaut des *Aḏān* genau zu wiederholen hat, sondern um eine freiere Reaktion auf den Gebetsruf, wie uns im *Kanz al-ʿummāl* a. a. O. und anderweit, so z. B. Šaʿrānī, *Kašf al-ġummah* I ١١١, unt. und *Nail al-auṭār* I ٣٥٣ f., verschiedene solcher entgegentreten. — In der *Hidājat al-islām*, ٢۴, erscheint merkwürdigerweise am Ende des *Aḏān* hinter der Formel لا اله الّا اللّه noch der Satz محمّد رسول اللّه.

und يقول: «وذِكْرُ أشهد مع الواو من الاكمل، فلو أتَى بالواو كَفَى» (قوله: وأشهد) قد عِلمتَ أنّ الواو لا بدّ منها وذِكْر أشهد معها ۱۵۹, 20f.: من الاكمل خلافاً لِما تُفيده عِبارةُ القليوبىّ[1]. Ferner schalten der Regel nach die Mālikiten, und vereinzelt auch die Šāfi'iten, hinter الله am Ende des ersten Satzes noch die den wichtigen Begriff der Einzigkeit Allah's steigernden Zusätze وَحْدَهُ لا شَرِيكَ له[2] ein. Drittens gestatten die Šāfi'iten (und vielleicht auch andere?) die Auslassung des zweiten أشهد. Viertens halten es manche Šāfi'iten (und wieder vielleicht auch andere?) für angezeigt, ihrer Ehrfurcht vor dem Propheten dadurch Ausdruck zu geben, daß sie seinem Namen die Bezeichnung سَيِّدنا vorausschicken. Und fünftens lassen Mālikiten und Ḥanafiten auf محمّدا an Stelle von رسول الله regelmäßig die Prädikate عبده ورسوله folgen, während bei den Šāfi'iten zwar رسول الله vorherrscht, dafür aber auch عبده ورسوله und auch das bloße رسوله als zulässig gelten.

Ich zitiere hier wieder die *Raḥmat al-ummah* (S. ٤٣, 14 ff.): واتّفقوا على أنّه يُجْزِئ بكلّ واحِد من التشهّد المروىّ عن النبىّ صلعم

1 Im *Ḥadīṯ* begegnet man freilich auch Fällen wie: مالك عن نافع أنّ عبد الله بن عمر كان يتشهّد فيقول: «بسم الله. التحيّاتُ لله الصلوات لله الزاكيات لله! السلام على النبىّ ورحمة الله وبركاته! السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين! شهِدتُ ان لا اله الّا الله؛ شهدتُ انّ محمّدا رسول الله». يقول هذا فى الرّكعتين الأُولَيَيْن ويدعو اذا قضى تشهّدَه بما بدا له. فاذا جلس فى آخِر صلاته تشهّد كذلك ايضًا الخ *Muwaṭṭa'*, ed. Tunis, ۲۹ (= Lith. Delhi ۳۱), und ähnlich an andern Stellen.

2 وَحْدَهُ erscheint im Koran fünfmal hinter الله: 7, 70. 39, 45. 40, 12. 84. 60, 4. (Ungenau Karabacek, *Zur orient. Altertumskunde. II. Die arab. Papyrusprotokolle, SBAk.W*, phil.-hist. Kl., Bd. 161, Abh. 1, S. 30.) لا شَرِيكَ له stammt wohl aus Sure 6, 162 f.: قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلّٰهِ رَبِّ العَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ الخ. (Abzulehnen Karabacek a. a. O. S. 30, Anm. 3 und S. 55.) Kombiniertes وحده لا شريك له kommt im Koran noch nicht vor.

من طُرُق الصحابة الثلاثة[1] عبد الله بن عمر بن الخطّاب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عبّاس رضَهم. فاختار الشافعىّ وأحمد تَشَهُّدَ ابن عبّاس[2] وأبو حنيفة تشهّد ابن مسعود ومالك تشهّد ابن عمر. فتَشَهُّد ابن عبّاس: «التحيّات المباركات الصلوات الطيّبات لِله! السلام عليك أيّها النبىّ ورحمة الله وبركاته! السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين! أشهد أن لا اله الّا الله وأشهد أنّ محمّدا رسول الله». رَواه مُسْلِم فى صحيحه.[3]

---

1 Der *Tašahhud* ist angeblich von nicht weniger als 24 „Gefährten" des Propheten überliefert worden; s. z. B. ʿAinī, *ʿUmdat al-qārī* (Komm. zum *Ṣaḥīḥ* des Buḫārī), ed. Stambul 1309, III ١٨٠, 9 v. u.: قالوا: «جملة من روَى بالتشهّد من الصحابة اربعة وعشرون صحابيّا». — Vgl. noch *Nail al-auṭār* II ١٧٥, 11f.: قال النَوَوىّ: «واتّفق العلماء على جوازها كلّها»؛ يعنى التشهّدات الثابتة من وجه صحيح. وكذلك نقل الإجماع القاضى أبو الطيّب الطبَرىّ.

2 Sieh *Kitāb al-Umm* I ١٠١, unt.: (قال الشافعىّ:) «وبهذا [أى بتشهّد ابن عبّاس] نقول. وقد رُوِيَت فى التشهّد أحاديث مختلفة كلّها. فكان هذا أحبّها الىّ لأنّه أكملها» und ١٠٣, 12 v. u.: (قال الشافعىّ:) «وانّما قلنا بالتشهّد الّذى رُوِىَ عن ابن عبّاس لأنّه أتمّها، وإنّ فيه زيادة على بعضها بالمباركات», und Qasṭallānī, *Iršād as-sārī*, ed. Kairo 1293, II ١٥٧, 21ff.: واختاره [يعنى تشهّدَ ابن عبّاس] الامام الشافعىّ رحمه لزيادة لفظ المباركات فيه وهى موافِقة لقوله تعالى «تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللهِ مُبارَكَةً طَيِّبَةً» [Sure 24, 61]. وأُجيبَ بأنّ الزيادة مختلَف فيها; ganz ähnlich ʿAsqalānī (Ibn Ḥaǧar), *Fatḥ al-Bārī* (Komm. zum Buḫārī), ed. Bulaq 1300/01, II ٢٦٢, ob. und ʿAinī, *ʿUmdat al-qārī* III ١٨١, 20f.

3 Sieh Muslim, ed. Stambul 1330/34, II ١٤, 9ff. = ed. Kairo 1290 I ١١٨, ult. ff. = ed. Kairo 1293 (am Rande von Qasṭallānī's *Iršād*) III ٦٣, ob. — Die Šāfiʿiten verwenden aber auch zwei kürzere Formen des *Tašahhud*. Vgl. Ġazzālī, *al-Waǧīz fī fiqh madhab al-imām aš-Šāfiʿī*, Kairo 1317, I ٤٥, M.: أكملُ التشهّد مشهور. وأقلّه: «التحيّات لله! سلام عليك أيّها النبىّ ورحمة الله! سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين! أشهد أن لا اله الّا الله وأشهد أنّ محمّدًا رسول الله». وهو القدر المتكرِّر فى جميع الروايات. وأَوْجَزَ ابن سُرَيْج [s. *EI* s. v. und Ḏahabī, *al-Muštabih* ٢٩٨] بالمعنى وقال: «التحيّات لله! سلام عليك أيّها النبىّ!

وتشهّد ابن مسعود: «التحيّات لله والصلوات والطيّبات! السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته!» الى آخره. رَواه البخاريّ ومسلم فى صحيحَيْهما.[1] وتشهّد ابن عمر رضه: «التحيّات لله الزاكيات لله الطيّبات الصلوات لله! السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته!» الى آخره؛

سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين! أشهد أن لا اله الّا الله وأنّ محمّدًا رسوله». Die erste dieser zwei kürzeren Formen erwähnen auch Nawawī, *Minhāǧ aṭ-ṭālibīn*, ed. v. d. Berg, I 90, Ibn Qāsim, *Fatḥ al-Qarīb*, ed. v. d. Berg, 132 und dann natürlich auch Bāǧūrī, *Ḥāšijah* zum *Fatḥ al-Qarīb* I ١٥٨, 22ff.

1 Sieh Buḫārī, ed. Krehl u. Juynboll, I ٢١٤, 2ff. IV ١٦٧, M. ١٩١, 15ff. ۴۴٧, 16ff. (= ed. Bulaq 1296 I ١٨٦, 12ff. VII ١١٩, 7ff. ١۴١, 11ff. VIII ١٥٦, 10ff. = ed. Bulaq 1311/13 I ١٦٦. VIII ٥٢. ٧٢. IX ١١٦) und Muslim ed. Stambul II ١٣, 15ff. Das von Dimašqī nicht mitgeteilte Ende dieses Formulars (nach وبركاته!) lautet: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين! أشهد أن لا اله الّا الله وأشهد أنّ محمّدا عبده ورسوله. — Der *Tašahhud* des Ibn Mas'ūd gilt vielen als der authentischste. Vgl. 'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī* II ٢٦١, 10f.: (قوله: وأشهد أنّ محمّدا عبده ورسوله) لم تختلف الطُرُقُ عن ابن مسعود فى ذلك. وكذا هو فى حديث أبى موسى وابن عمر وعائشة المذكور وجابر وابن الزُبَيْر عند الطَحَاوىّ [s. *EI* s. v.] und Z. 15ff.: [*Ṣaḥīḥ*, Bulaq 1292, I ٥٩ = Lithogr. قال التِرْمِذىّ وغيره Delhi 1315, I ٣٨] حديث ابن مسعود رُوِىَ عنه من غير وجه. وهو أصحّ حديث رُوِىَ فى التشهّد والعملُ عليه عند أكثر أهل العلم من الصحابة ومَن بعدهم». قال: «وذهب الشافعىّ الى حديث ابن عبّاس فى التشهّد». وقال البَزّار [s. Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, Haiderabad o. J., II ٢٢٦] لمّا سئل عن أصحّ حديث فى التشهّد قال: «هو عندى حديث ابن مسعود. ورُوِىَ من نيّف وعشرين طريقًا». ثمّ سَرَدَ أكثرَها وقال: «لا أعلم فى التشهّد أثبت منه ولا أصحّ أسانيد ولا أشهر رجالا»، اه؛ ولا اختلاف بين أهل الحديث فى ذلك. وممّن جزَم بذلك البَغَوىّ فى شرح السُنّة. ومن رُجْحانه أنّه متّفَق عليه دون غيره وأنّ الرُواة عنه من الثِقات لم يختلفوا فى ألفاظه بخلاف غيره وأنّه تلقّاه عن النبىّ صلّعم تلقينًا; ferner 'Ainī, *'Umdat al-qārī* III ١٨٠ff.; Qasṭallānī, *Iršād as-sārī* II ١٥٧; *al-Mawāhib al-ladunījah* ٣٠١, 6f.; *Nail al-auṭār* II ١٧٣ff. u. a.

وفيه: «أشهد أن لا اله الّا اللّه وأشهد أنّ محمّدا عبده ورسوله». رواه مالك فى الموطّأ[1] ورواه البيهقى.[2]

Hier erscheinen freilich von den oben von mir behaupteten Unterschieden zwischen der Bekenntnisformel des *Adān* und der des *Tašahhud* nur zwei, nämlich das و vor dem zweiten اشهد und das mālikitische عبده ورسوله[3]. Die übrigen kann aber *Dimašqī* nur aus Gleichgültigkeit oder aus Liederlichkeit unerwähnt gelassen haben, denn an ihrer Tatsächlichkeit ist nicht zu zweifeln.

Das mālikitische وحده لا شريك له bezeugen folgende Stellen: *ʿAšmāwījah*, Kairo 1329, ٢١ und dazu die Kommentare von as-Sujūṭī al-Mālikī al-Ǧarǧāwī (am Rande der soeben genannten Ausgabe) a. a. O. und von Aḥmad b. Turkī al-Mālikī (am Rande der *Ḥāšijah* des Jūsuf aṣ-Ṣafatī al-Mālikī zu diesem Kommentare, s. oben S. 99, Anm. 1) ١٣٩; ʿAbdallāh b. Abī Zaid al-Qairawānī, *Risāla*, Kairo 1345, ٢٤, 6 v. u.; auch Muṣṭafā Efendi al-Qināwī, *Qawāʿid al-islām*, Lith. Kairo 1322, ٩, Anm. 3. —

1 In dieser Gestalt gibt aber Mālik den *Tašahhud* vielmehr auf Autorität des ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, während der *Tašahhud*, den er auf Autorität des Ibn ʿUmar überliefert, eine in verschiedenen Einzelheiten davon abweichende Gestalt zeigt. Sieh *Muwaṭṭaʾ*, ed. Tunis, ٢٩ (= Lith. Delhi ٣١). — In Wirklichkeit hat Mālik überhaupt nicht, wie Dimašqī — offenbar nur aus Flüchtigkeit — behauptet, den *Tašahhud* des Ibn ʿUmar übernommen, sondern den des ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb selbst. Vgl. *Mudauwanah*, Kairo 1323, I ١٤٣, M.: وكان [مالكٌ] يستحبّ تشهّدَ عمر بن الخطّاب . . . . . وتشهّدُ عمر: التحيّات للّه الزاكيات للّه (usw. wie bei Dimašqī; die einzige Ausnahme s. unten Anm. 3); Qasṭallānī, *Iršād as-sārī* II ١٥٧, 27 ff.: واختاره [أى تشهّدَ عمر بن الخطّاب رضّه] مالكٌ لأنّه علّمه النّاسَ على المِنبَر ولم ينازِعه أحد، فدلّ على تفضيله. وتُعُقِّبَ بأنّه موقوف فلا يَلحق بالمرفوع. وأُجيبَ بأنّ ابن مَرْدَوَيْه [s. Dahabī, *Tadkirat al-ḥuffāẓ* III ٢٥٢] رواه فى كتاب التشهّد مرفوعًا und *Mawāhib* ٣٠١; ʿAsqalānī, *Fatḥ al-Bārī* II ٢٦٢, 7 ff.; ʿAinī, *ʿUmdat al-qārī* III ١٨١, 21 ff.; *Kanz al-ʿummāl* IV ٢١٨ Nr. ٤٦٥٠ f.; *Nail al-auṭār* II ١٧٥ u. a.

2 Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusain, † 458/1066; offenbar in seinem großen Traditionswerke *Kitāb as-Sunan wa-l-āṯār*; s. *EI* I 615 b. (Der Haiderabader Druck des Werkes ist mir z. Z. nicht zugänglich.)

3 Für das indessen die *Mudauwanah* a. a. O. عبد اللّه ورسوله hat (das sich auch sonst findet, z. B. *Muwaṭṭaʾ* ed. Tunis ٣٠, 4. 8 = Lith. Delhi ٣١, ult. und, mit der Variante عبده ورسوله, ٣٢, 4, im angeblichen *Tašahhud* der ʿĀʾišah).

Im *Tašahhud* ʿUmar's selbst, wie die *Mudauwanah* I ١٤٣, ʿAinī, *ʿUmdah* III ١٧٩, Qasṭallānī, *Iršād* II ١٥٧ und *Kanz al-ʿummāl* IV ٢١٨ Nr. ٤١٥٠ f. ihn verzeichnen, fehlt dieses وحده لا شريك له, es erscheint aber in der *Kanz al-ʿummāl* IV ٢١٨ Nr. ٤١٥٣ gebuchten Gestalt des *Tašahhud*'s ʿUmar's. — Man vgl. hinsichtlich dieses Zusatzes noch ʿAsqalānī, *Fatḥ al-Bārī* II ٢٦١, 5 ff. (= ʿAinī, *ʿUmdah* III ١٧٨, M. und zur Hälfte auch = Qasṭallānī, *Iršād* II ١٥٧, oben): (قوله: أشهد أن لا اله الّا اللّه) زاد ابن أبى شَيْبَة من رواية أبى عُبيدة عن أبيه «وحده لا شريك له». وسَنَدُه ضعيف. لكن ثبتت هذه الزيادة فى حديث أبى موسى عند مُسْلِم[1] وفى حديث عائشة الموقوف فى الموطّأ[2] وفى حديث ابن عمر عند الدارَقُطْنىّ[3] الّا أنّ سنده ضعيف. وقد روى أبو داود[4] من وجه آخر صحيح عن ابن عمر فى التشهّد: «أشهد أن لا اله الّا اللّه. قال ابن عمر: زدتُ فيها وحده لا شريك له». وهذا ظاهره الوقف; auch ʿAinī III ١٧٩, 15. 22 und 3 v. u. (die letzte Stelle im Gegensatz zu *Kanz al-ʿummāl* IV ٢١٨ Nr. ٤١٥٧) u. a. Wie man sieht, gehen die Angaben der Traditionarier über diese Dinge z. T. weit auseinander (man erinnere sich, daß der *Tašahhud* von 24 verschiedenen „Gefährten" überliefert sein soll!), und die armen *Fuqahā'* müssen ihre liebe Not gehabt haben, sich durch dieses Gestrüpp einander widersprechender Traditionen ihren Weg zu bahnen.

Bezüglich der wahlfreien Verwendung des Zusatzes وحده لا شريك له bei den Šāfiʿiten genügt es auf Bāǧūrī a. a. O. I ١٥٨, 15 zu verweisen: ولا يَضُرّ زيادةُ .... وحده لا شريك له.

Auch über die Zulässigkeit des Wegfalls des zweiten اشهد[5]

---

1 ? ? In den in meinem Besitz befindlichen Ausgaben des Muslim (ed. Stambul 1330/34 II ١٥, 11 = ed. Kairo 1290 I ١١٩, 19 = ed. Kairo 1293, am Rande des Qasṭallānī, III ٦٨, 4) fehlen im *Ḥadīṯ* des Abū Mūsā die Worte وحده لا شريك له. Auch ʿAinī, *ʿUmdah* III ١٨٠, 12 kennt sie darin nicht, wohl aber *Kanz al-ʿummāl* IV ١٠٣ Nr. ٢١٨٦ (nach Ṭabarānī).

2 *Muwaṭṭa'* ed. Tunis ٣٠, 3 f. = Lith. Delhi ٣١, pu. (vgl. S. 105 Anm. 3).

3 Wohl in seinem — mir unzugänglichen — *Kitāb as-Sunan* (s. z. B. Brockelmann, *GAL* I 165; in einer Lithographie Delhi 1310 veröffentlicht).

4 Sieh seine *Sunan*, Lith. Lakhnau 1305/1888, I ١٤٠, unt.

5 Man kann zu diesem Wegfall auch *Muwaṭṭa'* ed. Tunis ٣٠, 4 = Lith. Delhi ٣١, ult., ʿAsqalānī, *Fatḥ* II ٢٦١, 15 (wo für وأشهد offenbar nur أشهد zu lesen ist) und ʿAinī, *ʿUmdah* III ١٨٠, 13 vergleichen. Cf. auch S. 107 Anm. 3.

und des Ersatzes von رسول الله durch عبده ورسوله oder durch bloßes رسوله bei den Šāfiʿiten gibt uns in bündiger Form die *Ḥāšijah* des Bāǧūrī, I ١٥٨, 24 ff., Auskunft: أشهد أن لا اله الّا الله وأشهد أنّ محمّدا عبده ورسوله أو وأشهد أنّ محمّدا رسول الله أو وأشهد أنّ محمّدا رسوله. فهذه ثلاث مع أشهد. أو وأنّ محمّدا رسول الله أو وأنّ محمّدا عبده ورسوله أو وأنّ محمّدا رسوله. فهذه ثلاث من غير لفظ أشهد. فالجملة ستّة; vgl. dazu ١٥٩, 23 f.: وقوله رسول الله الاتيان بالاسم الظاهر من الأكمل. فيكفى ورسوله كما تقدّم[1]. Nawawī, *Minhāǧ aṭ-ṭālibīn* I 90 gibt freilich der Prägung رسول الله den Vorzug vor رسوله: ويقول وأنّ محمّدا رسوله. قلتُ الأصحّ وأنّ محمّدا عبده ورسوله. وأنّ محمّدا رسول الله وثبت فى صحيح مسلم[2] erscheint für رسول الله in dem *Tašahhud* des Ibn ʿAbbās, wie ʿAinī, *ʿUmdah* III ١٧٩, 2 ff. und *Kanz al-ʿummāl* IV ٢١٨ Nr. ٤٢٥٧ ihn bieten.[3]

---

1 Bāǧūrī lehnt aber ausdrücklich den Ausdruck نبىّ الله statt رسول الله ab; a. a. O. ١٥٩, 24ff.: وانّما قال «رسول الله» ولم يقل «نبىّ الله» لأنّه لو قال «نبىّ الله» لاحتاج الى أن يقول «ورسوله» لأنّ الرسالة أخصّ من النبوّة، فلا يَلزم من كونه نبيّا كونُه رسولا، فيحتاج للتنصيص على كونه رسولا ليَظْهر فضله على من ليس له مقام الرسالة من النبيّين. — Allgemein verworfen wird wohl رسوله وعبده; s. ʿAsqalānī, *Fatḥ* II ٢٦١, 11ff.: وروى عبد الرَزّاق عن ابن جُرَيْج عن عَطاء قال: بينا النبىّ صلّعم يعلّم التشهّد اذ قال رجل: وأشهد أنّ محمّدا رسوله وعبده. فقال عليه الصلاة والسلام: «لقد كنتُ عبدا قبل أن أكون رسولا. قل: عبده ورسوله». ورجاله ثقات الّا أنّه مُرْسَل = *Kanz al-ʿummāl* IV ٢١٩ Nr. ٤٢٦٨.

2 Muslim ed. Stambul II ١٤, 12, im *Ḥadīṯ* des Ibn ʿAbbās, der hier allein gemeint sein kann. (Vgl. oben S. 103, Anm. 3.)

3 Vgl. hierzu noch Ibn Taimījah in Šaukānī's *Nail al-auṭār* II ١٧٥, 12ff.: وعن ابن عبّاس قال: كان رسول الله صلّعم يعلّمنا التشهّد كما يعلّمنا السورة من القرآن. فكان يقول: «التحيّات المباركات الصلوات الطيّبات لله! السلام عليك .... وأشهد أنّ محمّدا رسول الله» [genau so wie oben S. 103]. رواه مسلم وأبو داود بهذا اللفظ. ورواه التِرمِذىّ وصحّحه كذلك، لكنّه ذكر السلام منكّرا. ورواه ابن ماجه كمسلم، لكنّه قال وأشهد أنّ محمّدا عبده ورسوله. ورواه الشافعىّ وأحمد بتنكير السلام وقالا فيه وأنّ محمّدا ولم يذكرا أشهد، والباقى كمسلم. ورواه

Endlich bezeugt Bāǧūrī, I ١٥٩, 21 ff., auch die schāfiʿitische wahlfreie Einschaltung von سيّدنا vor محمّدا: (وقوله: أنّ محمّدا) الأولى ذكر السيادة لأنّ الأفضل سلوك الأدب خلافا لمن قال: الأولى ترك السيادة اقتصارا على الوارد. والمعتمد الاوّل.

Das ḥanafitische عبده ورسوله erscheint regelmäßig im *Ḥadīṯ* im *Tašahhud* des Ibn Masʿūd, den tatsächlich, wie wir es bei Dimašqī lasen, Abū Ḥanīfa übernommen hat und bezüglich dessen die Angaben der Buḫārī-Kommentatoren und anderer, daß sein Wortlaut bei den Traditionariern keinerlei Schwankungen zeige (s. oben S. 104 Anm. 1), wohlbegründet erscheinen (vgl. Buḫārī und Muslim an den in der soeben genannten Anm. zitierten Stellen, ferner ʿAinī, *ʿUmdah* III ١٧٨, ult. f. und *Kanz al-ʿummāl* IV ١٠٣ Nr. ٢١٨٢. ٢١٨٤ f. ٢١٩١; ٢١٨ Nr. ٤٣٦٢. ٤٣٦٥ f.). Es kehrt demgemäß auch in den ḥanafitischen *Fiqh*-Büchern, Katechismen, Brevieren usw. wieder, so in Qudūrī's *Muḫtaṣar*, Stambul 1291, ١١; in Maulā Ḫusrau's *Durar al-ḥukkām fī šarḥ Ġurar al-aḥkām*, Stambul 1260, ٦٠, 6 v. u., in Ḥaṣkafī's[1] *ad-Durr al-muḫtār*, Kommentar zu Timurtāšī's *Tanwīr al-abṣār*, Lith. (Kalkutta) 1827, ٦٦, 5; in Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Ḥalabī's[2] *Mul-*

أحمد من طريق آخر كذلك، لكن بتعريف السلام. ورواه النّسائىّ كمسلم، لكنّه نكّر السلام وقال وأشهد أنّ محمّدا عبده ورسوله und Šaʿrānī, *Kašf al-ġummah* I ١٥٤, 7ff.: وكان صلّعم يختصر فى التشهّد تارة ويطوّل أخرى. وكان أكثرُ تشهّده صلّعم بما رواه ابن مسعود رضه عنه صلّعم وهو: «التحيّات لله .... وأشهد أنّ محمّدا عبده ورسوله» [wie oben S. 104 mit Anm. 1]. وزاد فى رواية عن جابر: «نسأل الله الجنّة ونعوذ به من النار» .... وكان صلّعم كثيرا ما يقول سلام عليك أيّها النبىّ وسلام علينا باسقاط الألف واللام. وكثيرا ما كان يقول وأنّ محمّدا رسول الله بدل وأشهد أنّ محمّدا عبده ورسوله. وكان يقول قبل التحيّة بسم الله وتارة يتركها.

1 Die mir vorliegende Lithographie schreibt seinen Namen الحسكفى.

2 Brockelmann, *GAL* II 432 und Juynboll, *Handbuch* 361 falsch Muḥammad b. Ibrāhīm al-Ḥalabī. Der mir vorliegende Konstant. Druck des *Multaqa-l-abḥur* und ebenso der sogleich zu zitierende Druck des *Maǧmaʿ al-anhur* haben ابرهيم بن محمّد بن ابرهيم الحلبى, und so hat sich unser Autor selbst im Kolophon eines Autographs seines Werkes von 923 d. H. genannt, das mir einmal von der Buchhandlung Otto Harrassowitz zur Beurteilung vorgelegt worden ist.

taqa-l-abḥur, Konstant. 1252, ١٥, ult.; in Šaiḫzādah's *Maǧmaʿ al-anhur fī šarḥ Multaqa-l-abḥur*, Stambul 1305, ٥١, M.; in Birgawī's *Risāla*, Skutari 1218, ٨١ (= Lith. Stambul 1261 ٦٧), in Muṣṭafā Efendi al-Qināwī's *Qawāʿid al-islām* ٩, ob.; in der *Hidājat al-islām* ٣٩ f. usw. — Ich kann mir nicht versagen, hierzu noch folgende philologische Anekdote aus den Scholien von de Sacy's Ausgabe der *Maqāmāt* Ḥarīrī's, 2. Aufl., II ٦١١ anzuführen: كما بُورِكَ فى لا ولا. قال المطرِّزىّ: حكى الامام الأجلّ السَّرَخْسىّ فى فصل التشهّد من كتابه1 أنّ أعرابيّا دخل على أبى حنيفة رحمه فقال «أَبِوَاوٍ أم بواوَيْنِ؟». قال «بواوين». فقال «بارك الله فيك كما بارك فى لا ولا». ثمّ ولّى. فتحيّر أصحابه وسألوه عن سؤاله. فقال: «إنّ هذا سألنى عن التشهّد أبواوين كتشهّد ابن مسعود أم بواو كتشهّد أبى موسى الأَشْعَرىّ. فقلتُ بواوين. قال: بارك الله فيك كما بارك فى شَجَرة مبارَكة زَيْتُونةٍ لا شَرْقيّةٍ ولا غَرْبيّة»2 انتهى. اعْلَمْ أنّ التشهّد بواوين هو أن يقال فى التشهّد: أشهد أن لا اله إلّا الله وأشهد أنّ محمّدا عبده ونبيّه الخ (man vgl. dazu Steingass, *The Assemblies of al-Ḥarîri, transl. from the Arabic*, vol. II 285 f.[3]). Daß aber die Bekenntnisformel im *Tašahhud* des Abū Mūsā al-Ašʿarī nur ein واو „und" enthalte, ist eine leichtfertige Behauptung des Scholiasten, denn ihre zweite Hälfte lautet überall wo ich ihr begegnet bin, d. h. Muslim ed. Stambul II ١٥, 11, ʿAinī, *ʿUmdah* III ١٨٠, 12 und *Kanz al-ʿummāl* IV ١٠٣ Nr. ٢١٨٦ (s. auch ʿAsqalānī, *Fatḥ al-Bārī* II ٢٦١, 11), وأشهد أنّ محمّدا عبده ورسوله. Auch daß der Scholiast عبده ونبيّه schreibt und nicht, wie es allein richtig gewesen sein würde, عبده ورسوله, beruht offenbar nur auf Liederlichkeit.

Im *Tašahhud* der Šīʿiten lautet die Bekenntnisformel nach Querry a. a. O. I 80: أشهد ان لا اله الّا الله وحده لا شريك له وأشهد انّ محمّدا رسول الله.

1 Es ist damit offenbar sein großes *Furūʿ*-Werk *al-Mabsūṭ* gemeint (s. Brockelmann, *GAL* I 373).

2 Die غربيّة . . . . شجرة stammt aus Sure 24, 35.

3 Steingass hat aber merkwürdigerweise verkannt, daß das zweimalige بارك الله فيك in dieser Anekdote optativisch gemeint ist (wie ihm auch der optativische Sinn der Wendung بُورِكَ فيك im Texte der Makame entgangen ist).

Denselben Wortlaut hat sie im *Tašahhud* der Zaiditen, abgesehen vom Ende, wo عبده ورسوله statt رسول الله erscheint. Cf. „*Corpus Juris*“ *di Zaid ibn ʿAlī* Nr. ١٤٥: قال وكان زيد عليه السلام يقول فى التشهّد فى الركعتين الاوليين: «بسم الله[1] والحمد لله والاسماء الحسنى كلّها لله! اشهد ان لا اله الّا الله وحده لا شريك له واشهد انّ محمّدا عبده ورسوله»؛ und Nr. ١٤٨: حدّثنى زيد عن ابيه عن جدّه عن علىّ عليه السلام انّه كان اذا تشهد قال: «التحيّات لله والصلوات الطيّبات الغاديات الرائحات الطاهرات الناعمات السابغات! ما طاب وطهر وزكى وخلص ونمى فلله، وما خبُث فلغير الله. اشهد ان لا اله الّا الله وحده لا شريك له واشهد انّ محمّدا عبده ورسوله. أرسله بالحقّ بشيرًا ونذيرًا وداعيًا الى الله بإذنه وسراجًا منيرًا. اشهد انّك نِعْمَ الربّ وانّ محمّدا نعم الرسول». ثمّ يحمد الله ويثنى عليه الخ und *Nail al-auṭār* II ١٧٥: وقالت الهادويّة[2]: أفضلها [يعنى أفضل التشهّدات] ما رواه زيد بن علىّ عن علىّ عليه السلام، ولفظه: «بسم الله وبالله والحمد لله والاسماء الحسنى كلّها لله! اشهد ان لا اله الّا الله وحده لا شريك له واشهد انّ محمّدا عبده ورسوله». وضمّ اليه ابو طالب[3] ما رواه الهادى فى المنتخب[4] من زيادة «التحيّات لله والصلوات والطيّبات» بعد قوله «والاسماء الحسنى كلّها لله!»

Die Ḫāriǧiten bedienen sich, wie es nach Aṭfīš a. a. O. I ١٦٣, 15 den Anschein hat, des *Tašahhud* des Ibn Masʿūd.

---

1 Var. بسم الله وبالله; vgl. weiter unten Z. 14f.

2 Zweig der Zaidīja, benannt nach dem vier Zeilen weiter erwähnten Imam al-Hādī ila-l-ḥaqq Jaḥjā b. al-Ḥusain; s. *Tʿ A* X ٤٠٨, unt.: والهادى لدين الله أحد أئمّة الزيديّة واليه نُسبت الهادويّة (Druck schlecht الهدوية), und über al-Hādī Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen* 106. 108, dens., *Kultus der Zaiditen* 4, "*Corpus Juris*" *di Zaid ibn ʿAlī, Indice dei nomi propri di persona* 392f. u. a.

3 = an-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Jaḥjā b. al-Ḥusain, gleichfalls zaiditischer Imam; s. Strothmann, *Staatsrecht* 106. 109, dens., *Kultus* 23. 68, "*Corpus Juris*", *Indice* 393.

4 Sieh "*Corpus Juris*" CXXX. CXXXIII. CXXXVII.

(Fortsetzung folgt.)

VERZEICHNIS DER ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGENEN SCHRIFTEN
LIST OF BOOKS RECEIVED FOR REVIEW.

Eine Besprechung zu liefern oder andernfalls das Buch zurückzusenden verpflichten wir uns nur in dem Falle, wo wir das Rezensionsexemplar angefordert haben.

(* schon zur Besprechung vergeben.)

We can only bind ourselves to review or, in case of unsuitability, to return a book if the Editors have requested it to be sent to them.

(* already sent out for review.)

Записки Коллегии Востоковедов при Азиатском Музее Академии Наук СССР, том IV. Ленинград 1930.

*Becker, C. H., Das Erbe der Antike im Orient und Okzident. Leipzig, Quelle & Meyer, 1931. Geh. *RM* 1.80.

*Fritsch, Erdmann, Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache. (Breslauer Studien zur historischen Theologie. Bd. XVII.) Breslau, Müller & Seiffert, 1930.

*Plessner, Martin, Die Geschichte der Wissenschaften im Islam als Aufgabe der modernen Islamwissenschaft. Ein Versuch. (Philosophie und Geschichte. 31.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1931. *RM* 1.80.

Lesch, Walter, Arabien. Eine landeskundliche Skizze. (SA aus d. Mitteilungen d. Geograph. Gesellschaft in München, Bd. XXIV, Heft 1, 1931.) [Gegen Einsendung von *RM* 4.— vom Verfasser Dr. Lesch, Coburg, Seidmannsdorferstr. 1a zu beziehen.]

*Armstrong, Harold, Turkey and Syria Reborn. A Record of Two Years of Travel. With 21 Illustr. and a Sketch Map. London, John Lane The Bodley Head Ltd., 1931. 15 *s.* net.

*Muḥammad Nāẓim, The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna. With a Foreword by the late Sir Thomas Arnold. Cambridge, University Press, 1931. 15 *s.* net.

Gottschalk, Hans, Die Māḏarā'ijjūn. Ein Beitrag zur Geschichte Ägyptens unter dem Islām. (Studien z. Geschichte u. Kultur d. islam. Orients. Beihefte z. d. Zeitschr. „Der Islam". Heft VI.) Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1931.

Le Coran. (Lecture par Excellence.) Traduit par Ahmed Laïmèche et B. Ben Daoud. Editions Paul Geuthner, Paris [1931].

*Das Lehrbuch der Sieben Koranlesungen von Abū ʿAmr ʿUṯmān ibn Saʿīd ad-Dānī. Herausgegeben von Otto Pretzl. (Bibliotheca Islamica. Im Auftrage d. Deutschen Morgenländischen

Gesellschaft hrsg. v. Hellmut Ritter. Bd. 2.) In Kommission bei F. A. Brockhaus, Leipzig, 1930. *RM* 12.—

*Schacht, Joseph, Der Islām. Mit Ausschluß des Qor'āns. (Religionsgeschichtliches Lesebuch ... hrsg. v. Alfred Bertholet. 2. erweiterte Aufl. 16.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1931. *RM* 9.30.

The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī, Kitabu Nihayati 'l iqdam fi 'ilmi 'l kalam. Edited ... by Alfred Guillaume. Part I. Oxford University Press. London: Humphrey Milford, 1931. 30 *s.* net.

*Margoliouth, D. S., On 'The Book of Religion and Empire' by 'Ali b. Rabban al-Tabari. (From the Proceedings of the British Academy. Vol. XVI.) London: Humphrey Milford. 1 *s.* 6 *d.* net.

*Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam. Réunis, classés, annotés et publiés par Louis Massignon. (Collection de textes inédits relatifs à la mystique musulmane. Tome Ier.) Paris, Paul Geuthner, 1929. 125 *fr.*

Moberg, Axel, An-nasī' (Koran 9, 37) in der islamischen Tradition. (Lunds Universitets Årsskrift, N. F. Avd. 1. Bd. 27. Nr. 1.) Lund, C. W. K. Gleerup-Leipzig, Otto Harrassowitz.

*Zaki Mubârak, La Prose Arabe au IVe siècle de l'Hégire (Xe siècle). Paris, Maisonneuve Frères, 1931. 50 *fr.*

*Westermarck, Edward, Wit and Wisdom in Morocco. A Study of Native Proverbs. With the assistance of Shereef 'Abd-es-Salam el-Baqqali. London, George Routledge & Sons, Ltd., 1930. 25 *s.* net.

Thomas, Bertram, The Kumzari Dialect of the Shihuh Tribe, Arabia, and a Vocabulary. (Asiatic Society Monographs. Vol. XXI.) London, The Royal Asiatic Society, 1930.

Rossini, Karolus Conti, Chrestomathia Arabica Meridionalis Epigraphica edita et glossario instructa. (Pubblicazioni dell' Istituto per l'Oriente.) Roma, Istituto per l'Oriente, 1931—IX.

Duda, H. W., Fasl-ı-Ferhat. Nazif Efendinin elile yazılmış yegâne nushadan istinsah eden. Istanbul, Zaman kitaphanesi, 1931.

Ḫудӯд ал-'āлем. Рукопись Туманского. С введением и указателем В. Бартольда. Академия Наук СССР. Ленинград 1930.

Beguinot, Francesco, Il Berbero Nefûsi di Fassâṭo. Grammatica, testi raccolti dalla viva voce, vocabolarietti. (Pubblicazioni dell' Istituto per l'Oriente.) Roma, Istituto per l'Oriente, 1931—IX.

Abgeschlossen Juli 1931.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

Analecta Bollandiana. Ed. H. Delehaye; P. Peeters; M. Coens; R. Lechat. Tom. 48, Fasc. III et IV. Bruxelles et Paris, Société des Bollandistes et Librairie Aug. Picard, 1930. in -8. pp. 257—480. Preis: Vollständig (4 Fasc.) Frs. 45.—; Étranger: Belgas 15.—

Inhalt: Halkin, Fr. L'Histoire Lausiaque et les Vies grecques de S. Pachôme. Peeters, P. La Passion de S. Basile d'Épiphanie. — Coens, M. La Vie ancienne de S. Front. — Grosjean, P. Analecta Hibernica. — Bulletin des publications hagiographiques.

Auslandsstudien. Hrsg. vom Arbeitsausschuß z. Förderung d. Auslandsstudiums an der Albertus-Universität zu Königsberg i. Pr. Bd. IV: Der vordere Orient. Königsberg i. Pr., Gräfe u. Unzer, Verlag, 1929. 8°. 140 pp. Preis: Orig.-Umschl. RM. 4.80

Inhalt: Rothfels, H. Zur Einführung. — Bergsträßer, G. Islam und Abendland. — Wreszinski, W. Ägypten u. der Sudan. — Löhr, M. Syrien u. Palästina in Geschichte und Gegenwart. — Sittig, E. Cypern, eine Brücke vom Okzident z. Orient. — Hartmann, R. Die neue Türkei. — Schaeder, H. H. Die weltgeschichtliche Stellung Persiens.

Beiträge, Wiener, zur Kulturgeschichte u. Linguistik. Veröffentlichungen d. Institutes für Völkerkunde an der Universität Wien. Hrsg. Dr. Wilhelm Koppers. Redakteur: Dr. Fritz Flor. Jahrg. I. (1930). Mit Abbildgn. Wien, Institut für Völkerkunde der Universität Wien, Neue Hofburg, 1930. gr. 8°. Preis: RM. 20.—; S. 34.—

Inhalt: Flor, Fr. Haustiere u. Hirtenkulturen; kulturgeschichtliche Entwicklungsumrisse. Mit Abbildgn. — Schmidt, W. Die Beziehungen d. austrischen Sprachen z. Japanischen. — Röck, Fr. Das Jahr von 360 Tagen u. s. Gliederung. Mit Abbildgn. — Bleichsteiner, Rob. Die werschikisch-burischkische Sprache im Pamirgebiet und ihre Stellung zu den Japhetitensprachen des Kaukasus. — Fürer-Haimendorf, Chr. Das Junggesellenhaus im westlichen Hinterindien. — Höltker, G. Dvandaähnliche Wortkuppelung im Aztekischen. — Koppers, W. Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker.

Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. With which are incorporated the Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. 1931, Nr. 2. London, Published by the Society, 1931. 8 vo. pp. I—XVI, 259—514. Preis: Orig.-Umschl. sh. 15/—

Inhalt: Mullo-Weir, C. J. Restorations of Assyrian Rituals. — Sheppard, H. W. Orthodox Variants from Old Biblical Manuscripts. — Clauson, G. L. M. The Geographical Names in the Staël-Holstein Scroll. — Tritton, A. S. Islams and the Protected Religions. — Przyluski, J. Une etoffe orientale, le kaunakes. — Farmer, H. G. An Old Moorish Lute Tutor. — Langdon, S. A Sumerian Hymn to Ishtar (Innini) and the Deified Isme-Dagan. — Tucci, G. Notes on the Nyāyapraveśa by Śaṅkarasvāmin. — Miscellaneous Communications. — Notices of Books. — Obituary Notice.

Journal of the Society of Oriental Research. Ed. by John A. Maynard, with the collaboration of Harry H. Hyatt. Founded by Samuel

A. B. Mercer. Vol. XIV, Numbers 2—4. (= April-November.) Toronto, The Society of Oriental Research, 1930. 8 vo. pp. 45—169. Preis: Vollständiger Band (4 Hefte) $ 5.—

Inhalt: Heft 2/3. Mercer, S. A. B. Babylonian Contracts. — Fossey, C. Les Nig-šita ag. — Hertz, A. Über die §§ 280—282 des Gesetzbuches Hammurapis. — Communications from Learned Societies. — Reviews.
Heft 4. Kevin, R. O. The Wisdom of Amen-em-apt and its possible dependence upon the Hebrew Book of Proverbs. — Reviews.

Literaturzeitung, Orientalistische. Monatsschrift für die Wissenschaft vom Ganzen Orient u. s. Beziehungen zu den angrenzenden Kulturkreisen. Unter Mitwirkung v. H. Eheloff, R. Hartmann, W. Simon u. O. Strauss hrsg. v. Walt. Wreszinski. Jahrg. 34, Nr. 4—8. (= April bis August). Mit 1 Tafel. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1931. 4⁰. col. 297—784. Preis: Vollständiger Jahrg. (12 Hefte) RM. 48.—

Inhalt: Heft 4. Borchardt, L. Zu den Tempeln von Karnak. — Bossert, H. Th. Die Beschwörung einer Krankheit in der Sprache von Kreta. — Aga-Oglu, M. Some Unknown Mohammadan Illustrated Manuscripts in the Library of the Topkapu Sarayi Müzesi at Istambul. — Besprechungen.
Heft 5. Borchardt, L. Aufnahmen der Inschriften in der Mastaba el-Faraûn. — Witzel, P. M. Sumerische Rezension der Himmelsstier-Episode aus dem Gilgameschepos. — Budde, K. Zum Text von Habakuk Kap. 1 u. 2. — Wittek, P. Neuere wissenschaftl. Literatur in osmanisch-türkischer Sprache. — Franke, O. Zur Geschichtsauffassung von Liang K'i-tsch'ao und seiner Schule. — Besprechungen.
Heft 6. Vilenčik, J. Zum ursemitischen Konsonantensystem. — Scheftelowitz, J. Eine aramäische Inschrift aus dem römischen Köln. — Besprechungen.
Heft 7. Künstlinger, D. I: עֲדֵי אֹבֵד. II: לָמַס עֹבֵר. — Besprechungen.
Heft 8. Dürr, L. Zum altorientalischen Gedankenkreis: Der König als Meister im Bogenschießen, von der Gottheit unterrichtet. — Wittek, P. Die altosmanische Chronik des Áśikpaśazāde. — Besprechungen.

Mémoires du Comité des Orientalistes. (Zapiski) Tome IV. Av. 2 planches. Leningrad 1930. gr. in -8. IV, 298 pp. In russ. Sprache. Preis: Orig.-Umschl. Rub. 5.—

Inhalt: Kračkovskij, Ign. Un demi-siècle d'études arabes en Espagne. — Matthiew, M. La formule m rn-k. — Luria, I. Sur les oracles judiciaires dans l'Egypte Ancienne. — Dmitrijev, N. Les barbarismes dans la langue tartare. — Dmitrijev, N. Matériaux pour la dialectologie ottomane. Phonétique de la langue „karamalite" (§§ 9—22). — Struve, W. Manéthon et son temps. Chapitre II. — Critique et Bibliographie. a) Langue russe. — b) Langues orientales.

Mitteilungen d. Deutschen Institut für Ägyptische Altertumskunde in Kairo. Erste Veröffentlichung d. durch Beschluß d. deutsch. Reichstages dem Archäologischen Institut d. deutsch. Reiches angegliedert. Forschungsanstalt in Kairo. Vorstand Prof. Dr. H. Junker, Wien. Bd. I. Mit 30 Taf. u. vielen Textabbildgn. Augsburg, Dr. Benno Filser Verlag, 1931. Lex. 8⁰. 163 pp. Preis: Orig.-Umschl. RM. 20.—

Inhalt: Bericht über die vom Deutschen Institut für ägyptische Altertumskunde nach dem Ostdelta-Rand unternommene Erkundungsfahrt. — Die altägyptische Wandgliederung. — Christliche Predigten aus Ägypten. — Bericht über die Voruntersuchungen auf den Kurûm el-tuwâl bei Amrîe. — Ein Besuch von Mendes. — Der Tell von Thmuis. — Symmetrie und Asymmetrie in Gruppenbildungen der Reliefs des Alten Reichs. — Lotosfrucht als Ornament. — Wissenschaftliche Unternehmungen in Ägypten und Nubien 1929/30.

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Hrsg. v. Prof. Dr. Eugen Mittwoch. Jahrg. XXXIII. 3 Abteilungen. (I: Ostasiat. Studien. — II: Westasiat. Studien. — III: Afrikan. Studien.) Mit 12 Tafeln. Berlin, In Kommission bei Walter de Gruyter u. Co., 1930. gr. 8°. IV + 185 + 203 + 212, XXXII pp. Preis: Orig.-Umschl. in 1 Bd. geheft. RM. 30.—; die Abteilung. einzeln je RM. 12.—

Inhalt: I. Abt.: Ostasiat. Studien. Red. v. W. Schüler, Cl. Scharschmidt u. Ferd. Lessing. — Gabain, A. v. Ein Fürstenspiegel. Das Sin-yü des Lu Kia. — Heider, E. Die samoanische Häuptlingssprache. Anhang: Bericht über die „Häuptlingssprachen" bei den Batak auf Sumatra. Von Missionar Marcks. — Otto, Fr. Bemerkungen zur angewandten Wirtschaftswissenschaft in China. — Simon, W. Yen-wen-dui-dschau und Kokuyaku-Kanbun. Eine bibliographische Zusammenstellung. — Bibliographische Berichte.

II. Abt.: Westasiat. Studien. Red. v. W. Bolland, Fr. Babinger u. W. Björkman. — Scheel, H. Die Schreiben der türkisch. Sultane an die preuß. Könige in der Zeit von 1721 bis 1774 und die ersten preuß. Kapitulationen vom Jahre 1761. Mit 7 Taf. — Vasmer, R. Zur Münzkunde der Qarāḫāniden. Mit 4 Taf. — Djaferoglu, Ahmed. 75 Azärbajǧanische Lieder „Bajaty" in der Mundart von Ǵänǧä nebst einer sprachl. Einleitung. II. Teil. — Babinger, Fr. Bestallungsschreiben Aḥmeds III. für Chalîl Pascha. Mit 1 Taf. — Babinger, Fr. Ewlijâ Tschelebi's Reisewege in Albanien. — Kampffmeyer, G. Arabische Dichter d. Gegenwart. Viertes Stück. — Mordtmann, J. H. Alte u. neue Propheten im Orient. — Bibliograph. Berichte.

III. Abt.: Afrikanische Studien. Red. v. D. Westermann u. Dr. Heepe. — Kwadzo Afelevo, St. H. Ein Bericht über den Yehwekultus der Ewe. Hrsg. mit deutscher Übersetzung u. Anmerkungen v. D. Westermann. — Tessmann, G. Die Sprache der Mbaka-Limba, Mbum und Lakka. Wörterlisten u. Grammatik. — Bornu-Texte. Gesammelt u. erklärt v. R. Prietze. — Melzian, H. J. Die Frage der Mitteltöne im Duala.

Revue critique, d'histoire et de littérature. Recueil mensuel. Directeur: Edmond Faral. Année 1931. Soixantecinquième année. Nouvelle série. Tome XCVIII. No. 1—4. (= Janvier—Avril 1931.) Paris, VIe, Librairie Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, 1931. in -8. pp. 1—192. Preis: Jährlich (12 Hefte) Frs. 50.—; Ausland: Frs. 70.—

Inhalt: Besprechungen von: Stahl, R. Les Mandéens et les origins chrét. — Saussure, L. de. Les origines de l'astronomie chinoise. — Steinilber-Oberlin, F. Les Sectes bouddhiques japonaises. — Benveniste, E. The Persian Religion according to the chief greek Texts. — Courtillier, G. Les anciennes civilisations de l'Inde. — Nicholson, R. A. A Litterary history of the Arabs. — etc.

Rivista degli Studi orientali. Pubblicata a cura dei professori della Scuola orientale nella R. Università di Roma. Vol. XII, Fasc. 3 e 4. Con tav. Roma, Libreria di Scienze e Lettere, PiazzaMadama,19—20, 1929—30. in -8. pp. 219—464, I—XV. Preis: Pro Band (4 Hefte) L. 60.—; Ausland L. 75.—

Inhalt: Fasc. 3: Gelb, I. La mimazione e la nunazione nelle lingue semitiche. — Furlani, G. L'etimo di acc. uṣurtu e i suoi significati. — Furlani, G. Yoḥannān Bar Zō'bī sulla differenza tra natura, ipostasi, persona e faccia. — Meyerhof, M. Über einige Privatbibliotheken im fatimidischen Ägypten. — Gabrielli, F. Estetica e poesia araba nell' interpretazione della Poetica Aristotelica presso Avicenna e Averroē. — Recensioni.

Fasc. 4: Cerulli, E. Jnni della Chiesa abissina. — Tucci, G. Note indologiche. — Rossi, E. Le lapidi sepolcrali arabo-musulmane di Malta. — Della Vida, G. Levi. A proposito di una risāla di al- Ǵāḥiẓ. — Necrologio. — Comunicati.

Studi Francescani. Rivista nazionale italiana. S. 3a — Anno II (XXVII),

No. 4 (= Ottobre—Dicembre 1930). Firenze, Vallecchi Editore; 1930. in -8. pp. 357—476. Preis: L. 25.—; Ausland: L. 35.—

Inhalt: Bracaloni, L. La carità caposaldo della spiritualità francescana. — Scaramuzzi, D. La prima edizione dell „Opera Omnia" di G. Duns Scoto (1639). Note illustrative. — Miscellanea. — Bibliografia. — Cronaca. — Notizie.

Zeitschrift d. Deutschen Morgenländ. Gesellschaft. Im Auftrage der Gesellschaft hrsg. v. G. Steindorff. N. Folge. Bd. IX, Heft 2. Leipzig, Deutsche Morgenländ. Gesellschaft, in Kommission bei F. A. Brockhaus, 1930. 8°. pp. 111—206 + 23—60. Preis: Vollständiger Jahrg. (4 Hefte) RM. 16.—

Inhalt: Fück, J. Eine arabische Literaturgeschichte aus dem 10. Jahrh. n. Chr. (Der Fihrist des Ibn an-Nadīm). — Budde, K. Jesaja u. Aḥaz. — Budde, K. Habakuk. — Ahrens, K. Christliches im Qoran. Eine Nachlese. — Bücherbesprechungen. — Freiherr v. Oppenheim-Stiftung zu Berlin. — Nachruf. — Bericht üb. die Mitgliederversammlung der D.M.G. in Wien. — Auszug aus der Rechnung üb. Einnahme u. Ausgabe 1929. — 6. Deutscher Orientalistentag in Wien. — Zugangsverzeichnis der Bibliothek der D.M.G. Februar bis Juni 1930. — Mitgliedernachrichten.

Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen. Hrsg. v. Carl Meinhof. Bd. XXI, Heft 1—4. Mit Taf. Brln., Verlag von Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) A.-G., 1930—31. 8°. 320 pp. Preis: Vollständiger Bd. RM. 20.—; Einzelne Hefte RM. 6.—

Inhalt: Heft 1: Werner, A. The Story of Miqdad and Mayasa. — Ittmann, J. Aus dem Rätselschatz der Kosi. — Berthoud, H. Weitere Thonga-Märchen. — Bücherbesprechungen. — Literatur.

Heft 2: Klingenheben, A. Ablaut in Afrika. — Hoffmann, C. Sotho-Texte aus dem Holzbusch-Gebirge in Transvaal. — Berthoud, H. Weitere Thonga-Märchen. — Literatur.

Heft 3: Festnummer Otto Dempwolff zum 25. Mai 1931 überreicht. Wacke, K. Formenlehre der Ono-Sprache (Neuguinea). — Neuhaus, P. Sagen über Sonne und Mond. — Aichele, W. Altjavanische Berufsbezeichnungen. — Kleinere Mitteilungen: Aichele, W. Eine Textverbesserung im altjavanischen Rāmāyaṇa. — Mayr, E. Wörter der Nissan-Sprache.

Heft 4: Giesekke, E. Wahrsagerei bei den Venda. — Berthoud, H. Weitere Thonga-Märchen. — Literatur.

Zeitschrift für Indologie und Iranistik. Hrsg. im Auftrage der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft von Wilh. Geiger. Bd. VIII, Heft 1. Mit Portr. Leipzig, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, in Kommission bei F. A. Brockhaus, 1931. 8°. pp. 1—147. Preis: Vollständiger Jahrg. (4 Hefte) RM. 24.—

Inhalt: Lentze, W. F. C. Andreas†. Mit Portr. — Venkatasubbiah, A. Devamārga. — Thieme, P. Grammatik und Sprache, ein Problem der altindischen Sprachwissenschaft. — Meier, Frz. Jos. Der Archaismus in der Sprache des Bhāgavata-Purāṇa mit besonderer Berücksichtigung der Verbalflexion. — Jacobi, Herm. Über das Alter des Yogaśāstra. — Iyer, V. S. Avasthātraya. (A unique feature of Vedānta.) — Wüst, W. Wackernagel setzt seine „Altindische Grammatik" fort. — Tavadia, J. C. Pahlavī Passages on Fate and Free Will. — Clemen, C. Die Wirkungsstätte Zarathuštos. — Wackernagel, J. Friedrich Heinrich Trithen. — Bücherbesprechungen. — Verzeichnis der zur Besprechung eingesandten Werke.

Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete. Hrsg. im Auftrage der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft von Enno Littmann. Bd. VII, Heft 3 u. Bd. VIII, Heft 1 u. 2. Leipzig, Deutsche Morgen-

ländische Gesellschaft, in Kommission bei F. A. Brockhaus, 1929—1931. 8°. pp. I—IV, 225—320 + 1—192. Preis: Pro Band (3 Hefte) RM. 24.—
Inhalt: VII, 3: Graf, G. Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini. — Euringer, S. Zum Stammbaum der arabischen Bibelhandschriften Vat. ar. 468 u. 467. Referat über zwei einschlägige Arbeiten. — Spoer, H. H. and E. N. Haddad. Poems by Nimr ibn ʿAdwān. — Moss, C. Isaac of Antioch. Homily on the Royal City. — Brockelmann, C. Superglossen zu Schleifer's Randglossen zum Lexicon Syriacum. — Bücherbesprechungen.
VIII, 1: Bergsträsser, G. u. W. Spiegelberg. Ägyptologische u. semitistische Bemerkungen zu Yahuda's Buch über die Sprache des Pentateuchs. II. Semitist.-hebraistische Bemerkungen v. G. Bergsträsser. — Caspari, W. Zum hebräischen Demonstrativ. — Schapiro, N. Die Weintechnologie in der Mišna und im Talmud. — Moss, C. Isaac of Antioch. Homily on the Royal City. — Wajnberg, I. Die Typen der Nominalbildung im Tigriña. — Errata Bd. VII.
VIII, 2: Brockelmann, C. Ägyptisch-semitische Etymologien. — Simon, F. u. H. Zur Etymologie der Wörter „mogeln" und „Kittchen". — Schacht, J. Von den Bibliotheken in Stambul u. Umgegend (II). — King Mutton, A curious Egyptian tale of the Mamlūk period. Edited from a unique manuscript, with translation, notes, glossary and introduction by Joshua Finkel. — Bergsträsser, G. Ramadan-Kinderlieder aus Kairo. Mit einem Anhang v. E. Littmann. — Goitein, F. Jemenische Geschichten. — Verzeichnis der zur Besprechung eingesandten Schriften.

BÜCHERSCHAU

Abū Kabīr al Huḏalī. Le Dīwān. Publié avec le Commentaire d'as-Sukkarī traduit et annoté par Fehim Bajraktarević. Paris, Paul Geuthner, 1927. in -8. 94 pp. [= Sond.-Abdr. aus: Journal Asiatique. Vol. 201, Juillet—Sept. 1927]

Aguesse, Louis, Souveraineté et nationalité en Tunisie. Paris, Libr. du Recueil Sirey, 1931. in -8. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 40.—

Ali Akbar Siassi. La Perse au contact de l'Occident. Étude historique et sociale. Paris, Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, 1931. in -8. 275 pp. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 50.—

Babinger, Franz, Zur Geschichte d. Papiererzeugung im Osmanischen Reiche. Berlin, Reichsdruckerei, 1931. gr. 8°. 9 pp. Nur 75 Exemplare gedruckt. Preis: Orig.-Umschl. RM. 2.—

Bang, W(illi) u. A(nnemarie) v. Gabain. Türkische Turfan-Texte. (Nur) Analyt. Index z. d. erst. fünf Stücken d. türk. Turfan-Texte. Berlin, Akad. d. Wissenschaften; de Gruyter in Komm., 1931. 4°. 59 pp. [= Sitzungsberichte d. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1931, 17.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 4.—

Barton, James Levi. Story of Near East relief 1915—1930. With illustrat. New York, Macmillan, 1931. 8 vo. Preis: Lwd. $ 5.—

Bilabel, Friedrich u. A. Grohmann. Geschichte Vorderasiens und Ägyptens vom 16. Jahrhundert v. Chr. bis auf die Neuzeit. Bd. I: 16. bis 11. Jahrhundert v. Chr. Mit 2 Karten. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1930. gr. 8°. [= Bibliothek d. klass. Altertumswissenschaften, hrsg. v. J. Geffken. Bd. III.] Preis: Orig.-Umschl. RM 33.—; gebd. RM. 36.—

Blochet, E. Musulman Painting XIIth—XVIIth Century. Translat. from the French by Cicely M. Binyon. With an Introduction by Sir

E. Denison Ross. With 200 plates [12 color.]. London, Methuen & Co., 1929. 4to XI, 124 pp. Preis: Lwd. £ 3. 3.—

Bosch, Carl. Karawanen-Reisen. Erlebnisse eines deutschen Kaufmanns in Ägypten, Mesopotamien, Persien und Abessinien. Mit zahlr. Abb. u. 1 Karte. Berlin, August Scherl, (1928). gr. 8°. 244 pp. Preis: Orig.-Umschl. RM. 5.—

Brinton, J. Y. The mixed courts of Egypt. Oxford, Univ. Press, 1930. 8 vo. Preis: Lwd. sh. 22/6

Bukksh, S. Khuda. Contributions to the history of Islamic civilisation. Vol. II. London, Longmans, 1930. 8 vo. Preis: sh. 7/6

Butler, Howard Crosby. Early Churches in Syria. Fourth to seventh Centuries. Ed. and completed by E. Baldwin Smith. Part I: History, Part II: Analysis. Princeton, N. J., University Press, 1929. 4to. XX, 274 pp. [= Princeton Monographs in Art and Archaeology.] Preis: $ 17.50

Cantineau, J. Le Nabatéen. Vol. I. Avec 1 carte. Paris, Ernest Leroux, 1931. gr. in -8, XII, 112 pp. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 65.—

Chauvelot, Robert. Où va l'Islam? Paris, J. Tallandier, 1931. in -8. [= Coll. du temps présent. Vol. 18.] Preis: Orig.-Umschl. Frs. 18.—

Christensen, Arthur. Firdausis Kongebog. Kopenhagen, Gyldendal, 1931. 8°. Preis: Kr. 7.50

Clemen, Carl. Religionsgeschichte Europas. Bd. II: Die noch bestehenden Religionen (= Judentum, Christentum, Islam, Lamaismus.) Mit 23 Textabbildgn. Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1931. 8°. [= Kulturgeschichtl. Bibliothek, II, 2.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 10.—; gebd. RM. 20.—

Cohn-Wiener, Ernst. Turan. Islamische Baukunst in Mittelasien. Mit 80 Lichtdrucktafeln. Mit einer Einleitung u. beschreibendem Text. Berlin, Verlag Ernst Wasmuth, 1930. Fol. Preis: Lwd. RM. 80.—

Coissac de Chavrebière. Histoire du Maroc. Paris, Payot, 1931. in -8. [= Bibl. hist.] Preis: Orig.-Umschl. Frs. 45.—

Corpus inscriptionum semiticarum. Pars quarta, Tome III, Fasc. 1. Texte et planches. Paris, C. Klincksieck, 1931. in -4. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 350.—

Crum, W. E. A Coptic dictionary. Part. 2. Oxford, Oxford Univ. Press, 1931. 4to. Preis: Lwd. sh. 42/—

Cuny, A. La catégorie du duel dans les langues indoeuropéennes et chamito-sémitiques. Paris, C. Klincksieck, 1931. in -8. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 15.—

Czermak, Wilhelm. Der Rhythmus der koptischen Sprache u. s. Bedeutung in der Sprachgestaltung. Wien u. Lg., Hölder-Pichler-Tempsky, [Abt.:] Akad. d. Wiss. in Komm., 1931. gr. 8° IV, 257 pp. [= Akademie d. Wissenschaften in Wien, Philos.-histor. Kl. Sitzungsberichte. Bd. 213, Abh. 2.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 12.50

Damiani, Michele. Espansione italiana e l'Etiopia. Barletta, G. Dellisanti, 1930. 8°. Preis: Orig.-Umschl. L. 6.—

Daridan, J. et S. Stelling-Michaud. La peinture Séfévide d'Ispahan.

Le palais d'Ala Qapy. Av. illustrat. Paris, G. van Oest, 1931. in -4. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 25.—

Demontès, Victor. L'Algérie industrielle et commerciale. Paris, Larose, 1930. in -4. [= Coll. du centenaire de l'Algérie. 3.] Preis: Orig.-Umschl. Frs. 25.—

Despois, Jean. La Tunisie. Av. illustrat. Paris, Larousse, 1931. in -4. [= Collection coloniale.] Preis: Orig.-Umschl. Frs. 30.—

Dhorme, R. P. Études sémitiques. Tome I: Langues et écritures sémitiques. Paris, P. Geuthner, 1930. in -8. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 25.—

Downey, Fairfax Davis. Burton, Arabian Nights adventurer. With illustrations. New York, Scribner, 1931. 8 vo. Preis: Lwd. $ 3.—

Dunand, Maurice. La voie romaine du Ledjâ. Av. illustrat. Paris, C. Klincksieck, 1931. in -8. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 12.—

Edib, Halide. Turkey faces West. Oxford, Univ. Press, 1930. 8 vo. Preis: Lwd. sh. 14/—

Ellenberg, Hans, Orient. Mit zahlr. Tafeln u. 1 Karte. Halle, Mitteldeutsche Verlags-A.G., (1931). 8⁰. 262 pp. Preis: Lwd. RM. 4.—

Ember, A., Egypto-Semitic-Studies. Aus d. Überresten d. Originalmanuskripts hergestellt u. nach ält. Arbeiten d. Verfassers ergänzt v. Fr. Behnk. Mit Vorwort v. K. Sethe. Lg., Verlag Asia Major G. m. b. H., 1930. gr. 8⁰. XXVII., 118 pp. [= Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation. Philolog. Reihe. Bd. II.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 10.—

Ethé, H. Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushta mss. in the Bodleian Library. Part. II. Oxford, Univ. Press, 1930. 4 to. Preis: Lwd. sh. 42/—

Fahretin, J. New English-Turkish dictionary. Stamboul, Libr. Kanaat, 8 vo. Preis: Frs. 22.50

Farrère, Claude. Turquie ressuscitée. Paris, Edit. des Cahier libres, 1931. in -8. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 20.—

Firdausi. The Shahnamah. The Book of the Persian Kings, with 24 illustrations from the fifteenth century Persian manuscript in the possession of the Royal Asiatic Society, described by J. V. S. Wilkinson, with an introduction on the paintings by Laurence Binyon. With 24 plates. London, Oxford University Press, 1931. 4 to. XX, 92 pp. Preis: Lwd. £ 2. 2.—

Forbes, Rosita. Conflict: Angora to Afghanistan. With illustrations. London, Cassell, 1931. 8 vo. Preis: sh. 15/—

Gabriel, Alfons, Dr. Im weltfernen Orient. Ein Reisebericht. Mit 116 Abbildgn. u. 6 Krtn. München u. Berlin, R. Oldenbourg, 1929. gr. 8⁰. XV, 365 pp. Preis: RM. 30.—

Gabrieli, Giuseppe. Manoscritti e carte orientali nelle biblioteche e negli archivi d'Italia. Dati statist. e bibliogr. delle collezioni etc. Firenze, L. S. Olschki, 1931. in -8. [= Bibl. di bibliogr. ital. Vol. X.] Preis: L. 40.—

Gatha uštavatī. Das erste Kapitel der Gatha uštavatī. (Jasna 43.) Von

Jos(ef) Markwart. Nach d. Tode d. Verfassers hrsg. v. Jos(ef) Messina, S. J. Roma, Pontif. Institutum Biblicum, 1930. 4°. 80 pp. (Autograph). [= Orientalia. Nr. 50.) Preis: Lire 40.—

Gaudefroy-Demombynes et Platonov. Le monde musulman et byzantin jusqu'aux croisades. Paris: VI e, E. de Boccard, Éditeur, 1, rue de Médicis, 1931. in -8. 591 pp. [= Histoire du Monde, publ. sous la direction de E. Cavaignac, Tome VII, 1.] Preis: Orig.-Umschl. Frs. 50.—

Gaulis, B. G. La question turque. Paris, Berger-Levrault, 1931. in -8. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 25.—

Gautier, E. F. Moeurs et coutumes des musulmans. Av. illustrat. Paris. Payot, 1931. in -8. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 25.—

Gonzalez Palencia, Angel. Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII. Vol. preliminar. Vol. 1—3. (4 vol.) Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, 1930. 4°. Preis: Pes. 150.—

Gottschalk, H. Die Mādarā 'ijjun. Ein Beitrag zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam. Berlin u. Lg., Walt. de Gruyter u. Co., 1931. gr. 8°. XII, 131 pp. [= Studien zur Geschichte u. Kultur des islamisch. Orients. Heft 6.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 13.—

Gray, Basil. Persian painting. London, Benn, 1931. 8 vo. Preis: sh. 6/6

Grimme, Hubert. Texte und Untersuchungen zur ṣafatenischen Epigraphik. Mit 15 Tafeln. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1929. gr. 8°. 190 pp. [= Studien z. Geschichte u. Kultur d. Altertums. Bd. XVI, Heft 1.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 16.—

Halidah, Adib Rhanum. Turkey faces west. A Turkish view of recent changes and their origin. New Haven, Yale Univ. Press, 1930. 8 vo. Preis: Lwd. $ 3.—

Hanotaux, Gabriel, et autres. Histoire des colonies françaises et de l'expansion de la France dans le monde. Tome III: Le Maroc-La Tunisie. Av. illustrat. Paris, Plon, 1931. in -4. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 150.—

Hartmann, Rich. Prof. Dr. Die Krisis des Islam. Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung, 1928. gr. 8°. 37 pp. [= Das Morgenland. Heft 15.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 1.50

Herzfeld, Ernst. Meriamlik und Korykos. 2 christl. Ruinenstätten d. rauhen Kilikiens. Aufn. v. E. Herzfeld, mit e. begleit. Text vom S. Guyer. Mit Abbildgn. u. mehr. Tafeln. Manchester, The Manchester University Press, 1930. 4°. XVIII, 207 pp. [= Monumenta Asiae Minoris antiqua. Vol. II. = Publications of the American Society for Archaeological Research in Asia Minor.] Preis: Lwd. sh. 40/—

Ikbal Ali Shah, Sirdar. Eastward to Persia. With illustrat. London, Whright & Brown, 1931. 8 vo. Preis: Lwd. sh. 12/6.

Julien, Cl. André. Histoire de l'Afrique du Nord. Tunisie-Algérie-Maroc. Avec illustrat. Paris, Payot, 1931. in -8. [= Bibl. hist.] Preis: Orig.-Umschl. Frs. 120.—

Kammerer, Albert. La mer rouge. L'Abyssinie et l'Arabie depuis l'Antiquité. Tome I. Avec illustrations. Paris, H. Champion, 1931. in -4. Preis: Frs. 515.—

Kammerer, A. Pétra et la Nabatène. Av. illustrat. Paris, P. Geuthner, 1931. in -8. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 300.—

Kazemi, Parviz Khan. Le commerce extérieur de la Perse, comment en assurer le dévelopement. Paris, Rousseau & Cie., 1931. in -8. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 40.—

Khemiri, Tahir and Prof. G(eorg) Kampffmeyer. Leaders in contemporary Arabic literature. A book of reference. Part. I. With plates. Leipzig, O. Harrassowitz, 1931. gr. 8⁰. 40 + 41 pp. [= Veröffentlichung d. Seminars f. Gesch. u. Kultur d. vord. Orients in Hamburg.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 5.—

Kochs Sprachführer für den Selbstunterricht. Band 18: Klippel, E. Arabisch. 2. Aufl. Berlin, Ferd. Dümmlers Verlag, 1930. 8⁰. Preis: RM. 3.—

Kotayyir-'Azza Dêvân. Accompagné d'un commentaire arabe, édité par Henri Perès. Tome II. Alger, Jules Carbonel, 1930. in - 8. [= Bibliotheca Arabica publ. par la faculté des lettres d'Alger.] Preis: Frs. 30.—

Le Strange, E. The lands of the Eastern Caliphate. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1930. 8 vo. Preis: Lwd. sh. 21/—

Litten, Wilhelm. Was bedeutet Chäjjam? Warum hat Omar Chäjjam, der Verfasser der berühmten persischen Vierzeiler gerade diesen Dichternamen gewählt? Versuch einer Erklärung. Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter u. Co., 1930. 8⁰. 25 pp. Preis: RM. 2.50

Ludner-Preußer. Almanlara Türkce Gramer. Grammatisches Lehr- u. Übungsbuch d. Türkischen Sprache für Deutsche. Istanbul, A. Plathner, 1930. 8⁰. Preis: RM. 3.50

Mahler, Eduard. Vergleichungstabellen der persisch. und christlichen Zeitrechnung. Im Auftrag d. Dtsch. Morgenländ. Ges. ausgeführt und auf deren Kosten hrsg. Leipzig, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, F. A. Brockhaus in Komm., 1931. 4⁰. 4 Bl. Preis: Orig.-Umschl. RM. 2.—

Malache, Kamel A. Étude écon. et crit. des instruments de circulation et des institutions de crédit en Egypte. Paris, Presses universit. de France, 1931. in -8. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 125.—

Markgraf, Friedrich. Pflanzen aus Albanien 1928. Mit 1 Taf. u. 1 Kartenskizze. Wien u. Lg., Hölder-Pichler-Tempsky, 1931. 4⁰. pp. 317—360. (= Sond.-Abdruck aus: Denkschriften d. Akad. d. Wiss. in Wien. Math.-naturw. Klasse. Bd. 102.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 8.50

Meinhof, Carl. Die libyschen Inschriften. Eine Untersuchung. Leipzig, Deutsche Morgenländ. Gesellschaft, F. A. Brockhaus in Komm., 1931. gr. 8⁰. 46 pp. [= Abhandlungen f. die Kunde des Morgenlandes. Bd. 19, Nr. 1.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 6.—

Méniaud, Jacques. Les pionniers du Soudan avant, pendant et après Archinard (1879—1894). 2 vols. Av. illustrat. Paris, Soc. des publ. mod., 1931. in -8. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 200.—

Messina, Giuseppe (S. J.). Der Ursprung der Magier und die zarathuštrische Religion. Roma, I, Pontificio Istituto Biblico, Piazza della Pilotta 35, 1930. 8⁰. 102 pp. [= Scripta Pontificii Instituti Biblici.]

Meyer, Eduard. Geschichte des Altertums. 2. völlig neubearb. Aufl. Bd. II, 2: Der Orient vom 12. bis zur Mitte d. 8. Jahrh. Aus d. Nachlaß hrsg. v. Dr. Hans Erich Stier. Stuttg. u. Brln., Cotta, 1931. 8°. X, 460 pp. Preis: Orig.-Umschl. RM. 19.—; Lwd. RM. 22.—; Hldr. RM. 26.50

Miller, Konrad. Mappae Arabicae. Arab. Welt- u. Länderkarten. Bd. V: Weltkarten u. Nachträge zu den Länderkarten. Mit Beih. Taf. 63—86. Stuttgart, Selbstverlag, Stafflenbergstr. 54, 1931. 4°. Preis: Orig.-Umschl. RM. 12.—

Mingana, A. Christian documents in Syriac, arabic and Garshuni. Vol. III. London, Heffer, 1931. 8 vo. Preis: sh. 10/6

Montagne, Robert. Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc. Av. illustrat. Paris, F. Alcan, 1931. in -8. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 75.—

Montagne, Robert. Villages et kasbas berbères. Av. illustr. Paris, F. Alcan, 1931. in -8. [= Bibl. de philosophie cont.] Preis: Orig.-Umschl. Frs. 50.—

Montet, Eduard. Le conte dans l'Orient musulman. Paris, E. Leroux, 1931. in -8. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 20.—

Morgenstierne, Georg. Indo-Iranien Frontier Languages. Vol. I: Parachi and Ormuri. With 3 plates. Oslo, H. Aschehoug & Co.; Leipzig, Otto Harrassowitz, 1929. gr. 8°. VI, 419 pp. [= Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Serie B.: Skrifter XI.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 24.—

Mouhiddin, Tahsin. La réforme financière en Turquie. Paris, Rousseau & Cie., 1931. in -8. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 40.—

Mowle, A. C. The new Turkish: an element. grammar, vocabulary and phrase book ... in the new Latin characters. London, Kegan Paul, 1931. 8 vo. Preis: Lwd. sh. 4/6

Muhammadan law. An abridgement according to its various schools by S. Vesey-Fitzgerald. Oxford, Oxford Univ. Press, 1931. 8 vo. Preis: Lwd. sh. 15/—

Muḥammad ibn al-Ḥasan aš-Šaibānī. Das kitâb al-maḫāriǧ fil-ḥijal. In zwei Rezensionen hrsg. v. Prof. Dr. Joseph Schacht. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1930. gr. 8°. VIII, 83 und 141 pp. [= Beiträge z. semit. Philologie u. Linguistik. Heft VIII.] Preis: RM. 22.—

Müller, Edgar, Dr. Arabiens Vermächtnis. Tatsachen u. Dokumente über den Kaffee aus Ernährungswissenschaft u. Rechtsprechung. Tl. I. Hamburg, Carl Holler-Verlag, 1931. 8°. 159 pp. Preis: Orig.-Hlwd. RM. 2.40

Müller, Victor. En Syrie avec les Bédouins. Les tribus du désert de Syrie. Paris, E. Leroux, 1931. in -8. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 40.—

Nazim, Muhammad. The life and times of Sultan Mahmud of Ghazna. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1931. 8 vo. Preis: Lwd. sh. 15/—

Nizan, Paul. La presse de Aden-Arabie. Paris, Rieder, 1931. in -8. [=Europe. Vol. I.] Preis: Orig.-Umschl. Frs. 15.—

Norden, Hermann. Africa's last empire; through Abyssinia to Lake Tana and the country of the Falasha. With illustrat. Philadelphia, Macrae, Smith, 1931. 8 vo. Preis: $ 5.—

Nyberg, H(enrik) S(amuel). Hilfsbuch des Pehlevi. 2. Glossar. Uppsala, Lundequist in Komm.; Leipzig, Otto Harrassowitz, 1931. gr. 8°. XXI, 302 pp. Preis: Orig.-Umschl. RM. 9.—

Orendi, J. Das Gesamtwissen über neue und antike Teppiche des Orients. 2 Bände. Mit 1168 Abbildgn., 18 Farbentafeln und 2 Landkarten. Wien, Die Teppich-Börse, 1931. 4°. 608 pp. Preis: Lwd. RM. 80.—

Pickthall, Marmaduke. The meaning of the glorious Koran. An explanatory translation. London, Knopf, 1931. 8 vo. Preis: Lwd. sh. 18/—

Pittard, Eugène. A travers l'Asie mineure. Le visage nouveau de la Turquie. Av. illustrat. Paris, Soc. d'éd. géogr., 1931. in -8. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 32.—

Pope, Arthur Upham. An introduction to Persian art since the seventh century. With illustr. New York, Scribner, 1931. 8 vo. Preis: $ 5.—

Reusch, Rich. Der Islam in Ost-Afrika mit besond. Berücks. d. muhammedan. Geheim-Orden. Leipzig, Adolf Klein, (1931). 8°. XII, 360 pp. Preis: Orig.-Umschl. RM. 8.—; gebd. RM. 10.—

Rihani, Ameen. Arabian Peak and Desert: Travels in al-Yaman. With 14 plates. London, Constable & Co., 1930. 8 vo. IX, 280 pp. Preis: Lwd. sh. 15/—

Ross, Sir E. Denison. The Persians. Oxford, Oxford Univ. Press, 1931. 8 vo. Preis: sh. 5/—

Rostovtzeff, M. A history of the ancient world. Vol. I: The Orient and Greece. Oxford, Univ. Press, 1930. 8 vo. Preis: Lwd. sh. 21/—

Rühl, Ph[ilipp.] Türkische Sprachproben. Übungsbuch f. d. Unterricht im Neutürkischen. (Mit grammat. u. orthograph. Einführg. u. Wörterverzeichnissen.) Heidelberg, J. Groos, 1930. kl. 8°. 87 pp. Preis: Orig.-Umschl. RM. 2.50

Scémama, André. De l'influence du mariage sur la nationalité tunisienne. Paris, Libr. gén. de droit, 1931. in -8. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 30.—

Schacht, Joseph, Prof. Dr. Aus Kairiner Bibliotheken (II). Berlin, Akademie d. Wissenschaften, in Komm. W. de Gruyter & Co., 1930. 4°. 36 pp. [= Abhandlungen d. Preuss. Akademie d. Wiss. 1929. Philolog.-histor. Klasse Nr. 6.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 6.50

— Aus orientalischen Bibliotheken. III. Berlin, Akad. d. Wissenschaften; de Gruyter in Komm., 1931. 4°. 57 pp. [= Sond.-Abdruck aus: Abhandlungen d. Preuß. Akad. d. Wiss. Philolog.-histor. Klasse. Jahrg. 96. 1931. Nr. 1.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 10.—

— Der Islām mit Ausschluß des Qor'âns. 2. erw. Aufl. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1931. gr. 8°. XII, 196 pp. [= Religionsgeschichtl. Lesebuch. 16.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 9.30; Subskr.-Preis RM. 8.40

Schaeder, Hans Heinrich. Iranische Beiträge. I. Halle, M. Niemeyer, 1930. 4°. XI, 98, 5, 8 pp. [= Schriften d. Königsberger Gelehrt. Gesell-

schaft. Geisteswissenschaftl. Klasse. Jahrg. VI, Heft 5.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 8.—

Scheel, Helmuth. Preußens Diplomatie in der Türkei 1721—1774. Mit 7 Taf. Facs. Berlin u. Lg., de Gruyter, 1931. gr. 8°. 82 pp. [= Aus: Mitteilungen des Seminars f. oriental. Sprachen. Jahrg. 33. 1930. Abt. 2.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 8.—

Scherb, Hans. Das Motiv vom starken Knaben in den Märchen der Welt-Literatur, s. religionsgeschichtliche Bedeutung und Entwicklung. (Vorbemerkg.: J(akob) W(ilhelm) Hauer.) Stuttgart, W. Kohlhammer, 1930. gr. 8°. VIII, 135 pp. [= Veröffentlichungen d. Oriental. Seminars d. Universität Tübingen. Heft 2.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 6.—

Schmidt, Nath. Ibn Khaldun, historian, sociologist and philosopher. New York, Columbia Univ.-Press, 1930. 8 vo. Preis: Lwd. $ 2.—

Schmidt, Wilhelm, Dr. Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen. Münster, Verlag Aschendorf, 1930. gr. 8°. XVI, 296 pp. Preis: Orig.-Umschl. RM. 6.80; gebd. RM. 8.25

Siassi, Ali Akbar. La Perse au contact de l'Occident. Paris, E. Leroux, 1931. in -8. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 50.—

Solignac, Marcel. Les pierres écrites de la Berbérie orientale. Av. illustrat. Paris, E. de Boccard, 1931. in -4. Preis: Orig.-Umschl. Frs. 60.—

Speiser, Ephraim A. Mesopotamian origins; the basic population of the Near East. Philadelphia, Univ. of Pa. Press, 1931. 8 vo. Preis: Lwd. $ 3.—

Stchoukine, Ivan. Les Miniatures indiennes de l'Époque des grands Moghols au Musée du Louvre. Avec 20 planches. Paris, Ernest Leroux, 1929. in -4. V, 108 pp. [= Études d'Art et d'Archéologie, publ. sous la Direction d'Henri Focillon.] Preis: Frs. 100.—

— La Peinture indienne à l'Époque des grands Moghols. Avec 100 planches. Paris, Ernest Leroux, 1929. in -4. V, 216 pp. [= Études d'Art et d'Archéologie, publ. sous la Direction d'Henri Focillon.] Preis: Frs. 350.—

Studia Indo-Iranica. Ehrengabe für Wilhelm Geiger zur Vollendung des 75. Lebensjahres 1856—21. Juli 1931. Hrsg. v. Walter Wüst. Mit 1 Portr., 5 Abbildgn. u. 2 Schrifttafeln. Leipzig, Harrassowitz, 1931. gr. 8°. XII, 327 pp. Preis: Orig.-Umschl. RM 20.—

Suhrāb. Das Kitāb 'Aǧā'ib al-aḳālīm as-sab'a. Hrsg. nach den handschriftlichen Unikum des Britisch. Museums in London (cod. 23379 add.) von Hans v. Mžik. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1930. gr. 8°. XVII, 201 pp. [= Bibliothek arabischer Historiker und Geographen. Bd. V.) Preis: RM. 28.—

Svensson, Axel B. Genom Abessinien med expresståg och karavan. Med illustr. Stockholm, Bibeltrogna vänners förl (Seelig), 1930. 8°. Preis: Kr. 3.—

Thomas, Bertram. Alarms and excursions in Arabia. With illustr. London, Allen & Unwin, 1931. 8 vo. Preis: Lwd. sh. 15/—

Tritton, A. S. The Caliphs and their Non-Muslim subjects. Oxford, Oxford Univ. Press, 1930. 8 vo. Preis: sh. 7/6.

Usāmah ibn-Munqidh. Memoirs entitled Kitāb al-l'Tibār. Arabic text ed. by Ph. K. Hitti. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1930. Roy. 8 vo. [= Princeton Oriental Texts. Vol. I.] Preis: Lwd. RM. 21.—

'Utmān Ibn Sa'id ad-Dānī, Abu 'Amr. Das Lehrbuch der sieben Koranlesungen. Hrsg. v. Otto Pretzl. Istanbul, Staatsdruckerei, F. A. Brockhaus, Leipzig in Kommiss., 1930. gr. 8⁰. XV, 228 pp. [= Bibliotheca Islamica. Bd. II.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 12.—

Waugh, Telford. Turkey, yesterday, to-day and to-morrow. London, Chapman & Hall, 1930. 8 vo. Preis: Lwd. sh. 18/—

Winkler, Heinrich. Alexander, Salomo und die Karina. Eine oriental. Legende von der Bezwingung einer Kindbettdämonin durch einen heil. Helden. Mit einem Beitrag von E. Littmann. Mit Abbildgn. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1931. gr. 8⁰. XI, 209 pp. Preis: Orig.-Umschl. RM. 12.—

Wilson, Sir Arnold T. A Bibliography of Persia. New York, Oxford Univ. Press, 1930. 8 vo. Preis: Lwd. $ 7.—

Wolf, Walther. Das schöne Fest v. Opet. Die Festzugsdarstellung im großen Säulengange d. Tempels von Luksor. Mit 6 Abbildgn. im Text u. 2 Taf. Leipzig, Hinrichs, 1931. Fol. VIII, 75 pp. [= Veröffentlichungen der Ernst von Sieglin-Expedition. Bd. 5.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 24.—; gebd. RM. 30.—

Woolley, C. Leonard. Ur und die Sintflut. Sieben Jahre Ausgrabungen in Chaldäa, der Heimat Abrahams. 4. Aufl. Mit 92 Abbildgn. auf 46 Taf., 1 Karte u. 1 Plan im Text. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1931. 8⁰. 197 pp. Preis: Origlwd. RM. 8.—

Wortham, H. E. Mustapha Kemal of Turkey. London, Holme Press, 1931. 8 vo. [= Makers of the modern age.] Preis: sh. 5/—

Wuthnow, Heinz. Die semitischen Menschennamen in griechischen Inschriften u. Papyri d. vorderen Orients. Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1930. gr. 8⁰. [= Studien z. Epigraphik u. Papyruskunde. Bd. I.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 15.50; Subskr.-Preis: RM. 14.—

Zetterstéen, K(arl V(ilhelm). Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Uppsala. Verzeichnet u. beschrieben. Uppsala, Almqvist & Wicksell, 1930. 4⁰. XVIII, 498 pp. [= Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis. Vol. III.] Preis: Kr. 15.—

EINGEGANGENE KATALOGE

Antiquariat Dr. Bruno Schindler (Asia Major), Leipzig, S. 3, Fockestr. 55. Antiquariatskatalog II: Ethnologie. 1962 Nrs. Enthält zahlreiche wertvolle orientalische Werke.

Éphémérides Orientalistes. No. 108 (= Décembre 1930), No. 109 (= Janvier—Février 1931) et No. 110 (= Mars—Juin 1931). Paris, Librairie Paul Geuthner, 1930—31. in -8. pp. 425—536 + 1—232.

Inhalt: Afrique. — Maroc. — Amérique. — Art. — Archéologie. — Asie Centrale et Septentrionale. — Mongols et Mongolie. — Tibet. — Turfan. — Extrême-Orient. — Iran. — Caucase. — Islam. — Turquie etc.

Goldston, Edward, Ltd. London, W. C. 1, 25 Museum Street. Orientalia. Vol. V, Nos. 1—4 (= April 1931). Being a List of New Books published in all Parts of the World, dealing with the History, Philology, Travel, Arts, and all subjects of Interest concerning the Orient. Also Books on Persian Art. London 1931. 8 vo. 26 pp.

Inhalt: China. — Japan. — The Far East. — Egypt. — Babylonia. — Arabia. — Persia. — Turkey. — India. — Religion and Philosophy. — Addenda. — Books on Persian Art.

Harrassowitz, Otto, Leipzig C 1., Querstr. 14. Bücherkatalog 431 u. 432: Judaica. Teil I. u. II. Enthält u. a. den ersten und zweiten Teil der Bibliothek von Dr. med. et phil. E. Pinczower, Berlin. No. 1—5228. Leipzig, 1931. 8⁰. pp. 1—275. Orig.-Umschl.

Hiersemann, Karl W., Leipzig C 1, Königstr. 29. Katalog 611: Asien. Teil I: Allgemeines. Vorderasien. Enthält u. a. den einschlägigen Teil der Bibliothek des Professor D. Dr. Phil. J. v. Grill, Tübingen. 2026 Nos. Leipzig 1931. 8⁰. 199 pp. — Katalog 612: Neuerwerbungen. Bücher des 15.—20. Jahrhunderts über Afrika; Nord- u. Süd-Amerika; Australien; Geographie; Ethnologie; Archäologie; Architektur; Kunst; Geheimwissenschaften; Buch- und Schriftkunde; Literatur; Philologie; Reisen; Illustrierte Bücher; Einbände; Inkunabeln usw. Mit 15 Tafeln. 821 Nos. Leipzig 1931. 8⁰. 164 pp.

Litterae Orientales. Orientalistischer Literaturbericht. Heft 41 (=Januar 1930), Heft 46 (= April 1931) u. Heft 47 (= Juli 1931). Leipzig, Otto Harrassowitz, 1930—31. 8⁰. 76 + 74 + 56 pp. Preis: pro Jahr (4 Hefte) RM. 5.—

Inhalt: Heft 41. Jacob, G. Zur Geschichte des Bänkelsangs. — Wittek, P. Das Deutsche Archäologische Institut in Konstantinopel. — Mitteilungen aus dem Antiquariat und Verlag von Otto Harrassowitz, Leipzig. — Neuerscheinungen: Der Alte Orient. — Der Neue Vordere Orient. — Indien. — Ostasien. — Orientalistische Zeitschriften.

Heft 46. Semenov, A. A. Kurzer Abriß der neueren mittelasiatisch-persischen (tadschikischen Literatur (1600—1900). — Brockelmann, C. Th. Nöldeke zum Gedächtnis. — Erkes, Ed. Emil Krebs †. — Weißbach, F. H. Heinrich Zimmern †. — Neuerscheinungen: Der Alte Orient. — Hebraica u. Judaica. — Der Neue Vordere Orient. — Afrika. — Indien. — Ostasien. — Orientalistische Zeitschriften. — Verlagsanzeigen.

Heft 47: Wichner, Fr. Einiges über Kantonesische Literatur. — Neuerscheinungen: Der Alte Orient. — Der Neue Vordere Orient. — Indien. — Ostasien. — Orientalistische Zeitschriften. — Verlagsanzeigen.

Maisonneuve Frères, Editeurs, Paris, VIe, 3, rue du Sabot. Catalogue No. 22 d'un beau mélange d'ouvrages anciens et modernes principalement sur l'Afrique, l'Islam, l'Asie occidentale et Centrale, la Perse, l'Empire Indienne, l'Extrême-Orient, l'Amérique et l'Océanie, l'Europe Orientale, Grèce et Turquie et les Pays Slaves. (Histoire, Géographie, Voyages, Linguistique, Philologie etc.) 1087 nos. Paris 1931. in -8. 83 pp.

Nourry, Émile. Librairie. Paris Ve, 62, Rue des Ecoles. Bibliophile

Français No. 236: Voyages anciens et modernes. 1197 Nos. Paris 1931. in -8. 128 pp.

Inhalt: Généralités — Amérique — Amérique du Sud — Afrique — Afrique du Nord et Asie Mineure — Asie — Océanie — Europe.

Rahn, Wilhelm, Buchhandlung, Stettin, Moltkestr. 19. Antiquariatskatalog 74: Archaeologie — Klassische Philologie. 633 Nos. Stettin 1931. 8⁰. 32 pp.

AUS DEN NEUERWERBUNGEN DES ANTIQARIATS DR. BRUNO SCHINDLER (ASIA MAJOR), Leipzig

Abu Temmâm. Hamâsa oder die ältest. arabisch. Volkslieder. Übersetzt u. erläut. v. Fr. Rückert. 2 Tle. Stuttgart 1846. 8⁰. II, 428 + 398 pp. Hlwbde. Schönes Explr. auf Velinpapier. Vergriffen. Preis: RM. 25.—

Agoub, J. Mélanges de littérature orientale et française. Av. une notice sur l'auteur par de Pongerville. Paris 1835. in -8. VIII, 358 pp. Couv. orig. Preis: RM. 7.50

Aktchokrakly, O. Inscript. musulm. du XIII.—XV. s. à Eski Krim et Otouz en Krimée. Av. illustr. Simferopol 1927. gr. in-8. 15 pp. br. (En lang. russe.) Preis: RM. 4.—

— Les Tauros Tatares en Krimée. Mat. d'étud. s. la cult. tat. en Crimée, fait. p. l'exped. scient. ethnogr. en 1925. Av. illustr. Simferopol 1927. gr. in -8. 16 pp. br. [En lang. russe.] Preis: RM. 4.50

Ali Muhammad Khan. A History of Gujarat in Persian. Ed. by Syed Nawab Ali. 2 vols. a. Supplement. Translat. from the Persian by S. N. Ali a. Ch. N. Seddon. With Explanatory Notes a. Appendices. Re-Issue-Corrected. With 5 plates. Baroda 1927—28. 8 vo. Boards. = Gaekwad's Oriental Series No. 33, 34 and 43. Preis: RM. 53.—

Amrilkais, d. Dichter u. König. S. Leben dargestellt in s. Liedern. Aus d. Arabisch. übertrag. v. Fr. Rückert. Stuttg. u. Tübing. 1843. 8⁰. VI, 130 pp. Ppbd. Vergriffen. Leicht braunfleckig. Preis: RM. 7.50

Arabic palaeography. A collection of Arabic texts from the first century of the Hidjra till the year 1000. Ed. by B. Moritz. W. 180 plates in phototype. 1905. Fol. In Origlnmappe. Preis: RM. 250.—

Erste wirklich wertvolle Veröffentlichung des in der vizekönigl. Bibliothek zu Kairo vorhandenen Materials, da die Reproduktionen auf photographischem Wege hergestellt sind. 47 Tafeln geben die kufische und mehr als 100 Tafeln die Naschi-Schrift wieder, von welch letzteren 15 auf die ersten 3 Jahrhunderte entfallen. — Die Leinenmappe ist die Nachbildung eines alten Koraneinbandes.

Baber-Nameh. Diagataice ad fidem codicis Petropolitani ed. N. Ilminski. Cazani 1857. gr. 8⁰. IV, 508 pp. Orig.-Umschl. Preis RM. 125.—

Mit Einleitung in russ. Sprache.

Bargès, J. J. L. Complément de l'histoire des Beni-Zeyan, rois de Tlemcen. Ouvrage du Cheikh Mohammed Abd' al-Djalil al-Tenessy. Paris 1887. in -8. XIV, 612 pp. br. n. r. Tiré à 300 exemplaires. Preis RM. 10.—

Wichtiges Werk für die Kenntnis der Geschichte u. Literatur Nordafrikas zur Zeit d. Araber. Vergriffen.

Bocthor, E. Dictionnaire français-arabe, revue et augmenté par A. Caussin de Perceval. 2 tom. en 1 vol. Paris 1828—29. in -4. VII, 461 et 435 pp. D.-veau. Preis: RM. 25.—

Broomhall, M. Islam in China. A Neglected Problem. Preface by J. R. Mott, H. P. Beach, S. M. Zwemer. With plates a. 1 map. Lond. and Shanghai 1910. Roy. 8 vo. XX, 332 pp. Cloth. Out of print. Preis: RM. 25.—

Burchardt — (al-Garādi) Aus dem Jemen. Hermann Burchardts letzte Reise durch Südarabien. Bearb. v. E. Mittwoch. Mit 28 Taf. Lg. (1926) 4⁰. 74 pp. Orig.-Umschl. Preis: RM. 8.—
Enthält d. arabisch. Text u. die deutsche Übersetzung d. Reiseberichts.

(Burton, Richard F.). The Kasidah (Couplets) of Hâjî Abdû El-Yezdi: (A Lay of the Higher Law). Translat. and Annotated by his Friend and Pupil F. B. Portland, Maine. Thomas B. Mother, 1903. 8 vo. XII, 124 pp. Full green morocco, gilt top, gilt floral borders on sides, inside gilt borders, uncut.
This Fourth Edition on Van Gelder paper consits of 925 copies.

Cherbonneau, A. Dictionnaire arabe-français. (Langue écrite). 2 vols. Paris 1876. in - 8. X, 1436 pp. Toile. Preis RM. 20.—

Clouston, W. A. Popular Tales and Fictions their Migrations and Transformations. 2 vols. Edinburgh a. Lond. 1887. 8 vo. XVII, 485 + VII, 515 pp. H.-calf. Preis: RM. 55.—

Diez, H. Fr. v. Über Inhalt u. Vortrag, Entstehung u. Schicksale d. kgl. Buchs, e. Werks v. d. Regierungskunst, als Ankündigung e. Übersetzung nebst Probe a. d. Türkisch-Persisch- Arabischen v. Waassi Aly Dschelebi. Brln. 1811. 8⁰. 214 pp. In roh. Bogen. Preis: RM. 12.—
Kippenberg-Katalog 2. A. Nr. 1656. Gedruckt auf Kosten d. Verfassers.

Dschelal ed-dîn Rumi. Ghaselen. Die Übertragung a. d. Englisch., d. Überarbeitung d. Übersetzgn. v. J. v. Hammer u. Fr. Rückert, die Titelvign., sowie d. 2 ganzseit. Ornamentblätter s. v. K. Thylmann. Stuttg. o. J. (1916) 4⁰. 68 pp. Orig.-Ppbd. Nur in 2000 Explr. gedruckt. Preis RM. 8.—

Falknerklee, bestehend in drey ungedruckt. Werken üb. die Falknerey. 1. Das Falkenbuch. (Ambrosiana z. Mailand). 2. Die Habichtslehre. (Hofbibliothek z. Wien.) 3. Kaiser Maximilians Handschrift üb. die Falknerey. (Hofbibliothek z. Wien). Aus d. Türkisch. u. Griechisch. verdeutscht, u. in Text u. Übersetzung hrsg. v. Hammer-Purgstall. Mit 1 Tafel. Pesth 1840. gr. 8⁰. XXXII, 115 + 99 pp. Hlwdbd. Orig.-Umschl. mit eingebunden. Schönes Explr. Preis: RM. 25.—
Nur in 300 Explrn. gedruckt. Enthält auch eine ausführliche Bibliographie über die Falknerei.

Freytag, G. W. Lexicon arabico-latinum. 4 voll. Halis Sax. 1830—1837. 4⁰. Hldrbde. Einbände am Rücken berieben. Preis: RM. 80.—

(Fritz, J. F. u. B. Schulz.) Orientalisch- u. Occidental. Sprachmeister, welch. nicht allein 100 Alphabete nebst ihr. Aussprache, so bey den meist. Europäisch-Asiatisch-Africanisch- u. American. Völckern u. Nationen gebräuchl. sind, auch einig. Tabulis Polyglottis verschied. Sprachen

u. Zahlen ..., sond. auch das Gebet des Herrn, in 200 Sprachen u. Mund-Arten ... mittheilet. Aus glaubwürd. Auctor. zusammengetrag., u. mit darzu nöthig. Kupfern versehen. Leipzig, Zu finden bey Christ. Friedrich Geßnern. 1748. 8°. 11 ungez. Bll., 219 pp., 2 ungez. Bll. + 128 pp., 7 ungez. Bll. Hldrbd. d. Zt. Preis: RM. 20.—

Gât'a Ahunavaiti, Gât'a Ustavaiti, Gât'ae Ṣarat'ustricae posteriores tres. Pers., et lat. rec. et notis instr. C. Kossowicz. 3 part. Petropol. 1867—71. 8°. Orig.-Umschl. Preis: RM. 18.—

Goldziher, Ign. Abhandlungen z. arabischen Philologie. II. Tl.: Das Kitâb al-mu'ammarîn d. Abû Hâtim al-Sigistânî. Leiden 1899. 8°. CIX, 69 + 103 pp. Orig.-Umschl. Preis: RM. 6.50

Hammer-Purgstall, J. v. Abhandlung über die Siegel der Araber, Perser u. Türken. Mit 1 Taf. Wien 1849. 4°. 58 pp. Orig.-Umschl. Preis: RM. 5.—

— Geisterlehre d. Moslimen. Mit 1 farb. Taf. Wien 1852. Fol. 40 pp. — Ders. Über d. Namen d. Araber. Wien 1852. Fol. 72 pp. Hfrzbd. Preis: RM. 25.—

— Geschichte der Chane der Krim unter Osmanischer Herrschaft. Aus türkischen Quellen zusammengetragen mit der Zugabe eines Gasels Schahingerai's. Als Anhang zur Geschichte des Osmanischen Reichs. Mit 1 Tafel. Wien 1856. gr. 8°. 258 pp. u. 3 Bll. Preis: RM. 16.—

— Kern d. osmanisch. Reichsgeschichte. Musterstücke histor. Darstellung gewählt u. geordnet v. C. P. Berly. Lg. 1837. gr. 8°. XL, 388 pp. Orig.-Umschl. Preis: RM. 10.—

— The History of the Assassins. Transl. by O. Ch. Wood. Lond. 1835. 8 vo. IX, 240 pp. Cart. Preis: RM. 18.—

Hartmann, A. Th. Früchte des Asiatischen Geistes. 2 Tle. Münster. Bei Peter Waldeck. 1803. kl. 8°. 420 + 393 pp. Brosch. Schönes, breitrandiges Explr. Preis: RM. 15.—

Hartmann, M. Zur Gesch. d. Islam in China. Lg. 1921. gr. 8°. XXIV, 152 pp. Hfrzbd. Preis: RM. 6.—

Hindoglu, A. Dictionnaire abrégé français-turc et turc-français. 2 vols. 1831—1838. (48.—) Preis: RM. 20.—

Huart, Cl. Geschichte d. Araber. Deutsch v. S. Beck u. M. Färber. 2 Bde. u. Register. Mit 1 Karte. Lg. 1914—16. gr. 8°. IV, 381 + 396 + 127 pp. Hfrzbde. Vergriffen. Preis: RM. 32.—

Ibn-Chisdais. Prinz u. Derwisch od. die Makamen Ibn-Chisdais. Von W. A. Meisel. Stettin 1847. 8°. XII, 289 pp. Ppbd. Preis: RM. 7.50

Ibn al-Faridh, Omar. Täïjet. Das hohe Lied der Liebe. Arabisch u. deutsch hrsg. v. Hammer-Purgstall. Wien 1854. 4°. XXIV, 70 + 54 pp. Orig.-Umschl. Vergriffen. Preis: RM. 16.—
Schönes Explr., auf Velinpapier, mit farb. Titel u. Unwân.

Ibn Khallikan. Biographical Dictionary. Transl. from the Arabic by Mac Guckin de Slane. Vol. I. Paris 1842. 4to. XL, 688 pp. Preis: RM. 40.—

Koran — Alcoranus, sive lex islamitica Muhammedis filii Abdallae

pseudoprophetae (arabice), ad optim. codicum fidem ed. ex musaeo Abrah. Hinckelmanni. Hamburgi, ex officina Schultzio-Schilleriana, 1694. 4°. 41 ungez. Bll., 560 pp., 5 ungez. Bll. Ldrbd., etwas abgerieben. Preis RM. 30.—

Brunet III, 1306; Ebert I, 11514. Titelblatt fehlt. Mit zahlreichen handschriftlichen Anmerkungen. Erste vollständige Ausgabe.

Marigny, de. Histoire des Arabes sous le gouvernement des Califes. 4 vols. Paris 1750. in -12. Veau, dos orné, tr. verte (Rel. anc.) Bel exemplaire. Nom sur les titres. Preis: RM. 25.—

Meninski v. Mesgnien, Fr. Lexicon Arabico-Persico-Turcicum nunc sec. curis recognitum et auctum (a Bn. de Jenisch et Fr. de Klezl.) 4 vols. M. Titelvign. Viennae 1780. Fol.' Hldr. Preis: RM. 200.—

Brunet III, 1633. Graesse IV, 489. Auflage betrug nur 500 Explr.

Muir, W. The Life of Mahomet. From original Sources. New ed. With maps. Lond. 1877. 8 vo. XI + XXVIII, 613 pp. Cloth. Preis: RM. 12.—

— Annals of the Early Caliphate from original Sources. With 1 map. Lond. 1883. 8 vo. XIX, 470 pp. Cloth. Vergriffen. Preis: RM. 30.—

Bildet die Fortsetzung zu des Autors Werk: „The Life of Mahomet".

Müller, A. Der Islam im Morgen- u. Abendland. 2 Bde. Mit zahlr., teils farb. Abb. u. Kart. Brln. 1885—87. gr. 8°. VII, 646 + 686 pp. Hellgelbe Orig.-Hfrzbde. [= Oncken, Allgem. Geschichte II, 4]. Preis: RM. 40.—

Pfannmüller S. 35: „Er hat die seit Weil erschienenen Einzeluntersuchungen z. Geschichte des Islams z. einer Geschichtsdarstellung verarbeitet, die noch heute, wenigstens was die Schilderung der politischen Ereignisse betrifft, einen Ehrenplatz in der Wissenschaft einnimmt.

Murr, Chr. G. Beyträge z. arabischen Literatur. Mit 3 Kpfr.-Taf. Erlangen 1803. 4°. 48 pp. Preis: RM. 5.—

Niebuhr, Carst. Beschreibung von Arabien. Aus eigenen Beobachtungen u. im Lande selbst gesammelten Nachrichten abgefaßt. Mit 24 Kpfrn., Baurenfeind del. u. Martin u. Defehrt sc., u. 1 groß. Karte von Yemen. Kopenhagen, 1772. 4°. L, 432 pp. Ldrbd. d.Zt.Preis: RM. 32.—

Nizami. Lailí a. Majnún; a Poem. From the Original Persian of Nazámi. By J. Atkinson. Lond. 1836. 8 vo. VIII, 127 pp. Cloth. Preis: RM. 6.50

Oppenheim, M. v. Vom Mittelmeer z. Persischen Golf durch den Ḥaurān, die Syrische Wüste u. Mesopotamien. 2 Bde. Mit 7 Karten, 1 Stammtafel, zahlr. Tafeln u. vielen Abb. im Text. Brln. 1899—1900. Lex. 8°. XV, 334 u. XV, 434 pp. Origlwd. Vergriffen. Preis: RM. 85.—

Orientalia Hamburgensia. Festgabe. Den Teilnehmern am Deutsch. Orientalistentag Hamburg überreicht v. d. Hamburger Staats- u. Universitäts-Bibliothek. Mit 5 Taf. Hamburg 1926. gr. 8°. VII, 96 pp. Orig.-Umschl. Preis: RM. 7.50

Enthält u. a.: Genaue Bibliographie d. ausgestellten Bücher u. Handschriften. — Lüdtke, W. Die Uffenbachsche Evangelien-Harmonie. — Müller, B. A. Der Dobrudscha-Bote.

Perrot, G. a. Ch. Chipiez. History of Art in Persia. Illustr. with 254 Engrav. in the Text a. 12 Plates. Lond. 1892. Roy. 8 vo. XII, 508 pp. Cloth. Preis: RM. 18.—

Pertsch, W. Die persischen Handschriften d. Herzogl. Bibliothek zu Gotha. Wien 1859. gr. 8⁰. XI, 143 pp. Orig.-Umschl. Vergriffen. Preis: RM. 8.50

Prangey, G. de. Essai sur l'architecture des Arabes et des Mores, en Espagne, en Sicile, et en Barbarie. Av. 28 planches lithogr. dont 2 en couleurs. Paris 1841. gr. in -8. XII, 208 + XXVIII pp. br. Preis: RM. 25.—

Sachau—Festschrift Eduard Sachau zum 70. Geburtstage gewidmet v. Freunden u. Schülern. In deren Namen hrsg. v. G. Weil. Mit Portr. u. 4 Taf. Brln. 1915. gr. 8⁰. VII, 463 pp. Orig.-Umschl. Preis: RM. 12.—

Schebisteri, Mahmud. Rosenflor des Geheimnisses. Persisch u. Deutsch hrsgeg. v. Hammer-Purgstall. Mit 2 Ansichten. Pesth u. Lg. 1838. 4⁰. VI, 32 pp. u. 29 Bll. m. pers. Text auf versch. (7) farb. Papier. Ill. Orig.-Umschl. Preis: RM. 40.—

Schubert, G. H. v. Reise in das Morgenland in d. Jahren 1836—1837. 3 Bde. Mit 1 Karte u. d. Grundriß v. Jerusalem. Erlangen 1838—39. 8⁰. XVIII, 532 + XIV, 592 + XX, 576 pp. Mod. rote Hfrzbde. m. schwarz. Titelschildchen. Schönes Explr. Preis: RM. 18.—

Schwarz, Franz v. Turkestan, die Wiege der indogermanisch. Völker. Nach fünfzehnjährigem Aufenthalt in Turkestan. Mit 1 farb. Titelbild, 178 Abbildgn. u. 1 Karte. Freiburg 1900. gr. 8⁰. XX, 606 pp. Origlwd. (18.50) Preis: RM. 12.—

Strzygowski, Josef. Asiens bildende Kunst. Mit 658 Abbildgn. u. 5 Farbtafeln. Augsburg 1929. Fol. XXIII, 779 pp. [= Arbeiten d. 1. Kunsthistor. Instituts d. Universität Wien. Bd. 45.] Origlwd. (120.—) Preis: RM. 90.—

as-Sujūṭī Ǧalāl ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān. Specimen e litt. orient., exhib. major. part. ll. as-Sojutii de nominibus relativis, inscripti Lubbu 'l-Lubāb, Arabice ed. . . . quod . . . ad publ. disceptat. proponit P. J. Veth. Dazu: Pars reliqua ll. as-Sojutii de nominibus relativis, inscripti Lubbu 'l-Lubāb, quam . . . ed. P. J. Veth; u.: Supplementum annotat. in ll. as-Sojutii de nominibus relativis, inscriptum Lubbu 'l-Lubāb, continens novorum codicum collat. et excerpta ex as-Sam'anii ll. Fi 'l-ansāb et Ibno'il-Athiri libro al-Lubāb. Scrips. P. J. Veth. 2 voll. Lugd. Bat. 1840. 1842. 1851. 4⁰. Hldrbde. Vergriffen. Preis: RM. 28.—
Kommt selten vollständig im Handel vor.

Szafieddini Hellensis ad Sulthanum Elmelik Eszszaleh Shemseddin Abulmekarem Ortokidam carmen arabicum. E cod. ms. bibl. regiae Paris. ed., interpret. et lat. et germ. annotat. illustr. G. H. Bernstein. Lps., excud. C. Tauchnitz, 1816. Fol. 20 + 8 pp. Kart. Preis: RM. 7.50
Ebert II, 22121. Der arabische Text ist von rot. Randleisten umgeben. Am Anfang wasserfleckig. Schöner Druck d. bekannt. Leipziger Officin, von dem eine Prachtausgabe veranstaltet wurde.

Trumpp, E. Grammar of the Paṣ̌tō or Language of the Afghāns, compared with the Īrānian and North-Indian Idoms. Lond. 1873. Roy. 8 vo.

XVI, 412 pp. Half-Calf. Am Rücken beschädigt. Vergriffen. Preis: RM. 45.—

Tuti-Nameh. Das Papagaienbuch. Eine Sammlg. orient. Erzählgn. z. erst. male übers. v. G. Rosen. 2 Teile in 1 Bd. Lg. 1858. 8°. XVII, 276 + VII, 309 pp. + 2 pp. Berichtigungen. Hlwdbd. Preis: RM. 25.—

Vámbéry, H. Meine Wanderungen u. Erlebnisse in Persien. Nach d. ungar. Original-Ausgabe. Mit 8 Taf., darunter 2 farb. Kostümtaf. Pest 1867. 8°. VII, 364 pp. Hfrzbd. Vergriffen. Preis: RM. 10.—

Viardot, L. Essai sur l'histoire d. Arabes et d. Mores Espagnes. 2 tom. Paris 1833. in -8. 311 + 251 pp. Couv. orig. Preis: RM. 10.—

Wahrmund, A. Prakt. Handbuch d. neu-arabischen Sprache mit Schlüssel. 2. Aufl. 3 Tle. Gießen 1879. 8°. XXIV, 501, XXI + VII, 146, 32 + III, 37, 59 pp. In 1 Lwdbd. Preis: RM. 8.—

Wassaf. Geschichte. Persisch hrsg. u. deutsch übersetzt v. Hammer-Purgstall. I. (einz.) Bd. Wien 1856. 4°. VIII, 275 + 290 pp. Mit 2 farb. Titelblättern im orientalischen Stil. Preis: RM. 55.—

Weil, G. Gesch. d. islamit. Völker v. Mohammed bis z. Zeit d. Sultan Selim. Stuttgart 1866. 8°. VIII, 504 pp. Hlwdbd. Vergriffen. Preis: RM. 10.—

DREI ISLAMISCHE BRONZESPIEGEL.

VON

E. BRÄUNLICH.

In den Realiensammlungen der Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung (Orient-Forschungsinstitut) befinden sich eine Anzahl islamischer Metallspiegel. Der eine von ihnen (vgl. Fig. 1) besteht aus Eisen und hat einen etwa 15 cm langen Stiel. Der Rücken der kreisförmigen Spiegelfläche von 12,5 cm Durchmesser ist am Rande mit einem Flechtband verziert und zeigt auf der inneren Hauptfläche gleichfalls ein Flechtmuster, in dessen Maschen Blattornamente eingefügt sind. Nach Ansicht von Prof. Sarre handelt es sich bei diesem wie bei den ähnlichen Stücken, die das Kaiser Friedrich-Museum zu Berlin besitzt, um selǧūqische Kunstwerke, etwa aus dem XII. Jahrhundert. Über diesen, sowie weitere in der Stiftung vorhandene, aber im Typus von drei untereinander gleichartigen Exemplaren der Oppenheim'schen Sammlung völlig abweichende Spiegel soll im folgenden nicht weiter gehandelt werden, sondern wir wollen uns ausschließlich dem Typus der drei gleichgearteten zuwenden.

Diese Spiegel sind aus Bronze gegossen und reliefiert, doch sind, wenigstens dem äußeren Anschein nach zu urteilen, die Mischungsverhältnisse der Legierungen voneinander verschieden. Im übrigen ähneln sie einander weitgehend. Während die eine Seite als ehemalige Spiegelfläche natürlich blank poliert und möglichst eben gewesen sein muß, zeigt die Rückseite Ausschmückung. Ihr äußerster Rand ist ein wenig hochgefalzt. Im Innern (vgl. Fig. 2), unmittelbar an den Rand anstoßend, aber um etwa $^3/_4$ der Höhe des Randes tiefer gelegen, zieht sich ein Band, das in erhabenen Buchstaben eine Inschrift trägt. Diese in blühendem *Kūfī*, natürlich ohne diakritische Punkte,

aber mit *Ihmāl*-Zeichen über dem letzten Wort geschrieben, lautet folgendermaßen:

العزّ والبقا والدولة والبها والرفعة والثنا والغبطة والعلا والملك والنما
والقدرة والالا لصاحبه ابدا.

„Ruhm, langes Leben, Glück, Schönheit, Ansehen, Preis, Wohlergehen, Erhabenheit, Herrschaft, Gedeihen, Macht und Wohltaten seinem Besitzer immerdar".

Die Auswahl dieser Wünsche zeigt nichts Auffälliges; jeder einzelne der Ausdrück findet sich häufig auf islamischen Kunstwerken. Alle sind in der verdienstlichen Zusammenstellung solcher Beischriften enthalten, die E. Mittwoch gegeben hat[1].

Der Untergrund des großen Medaillons innerhalb des Schriftbandes ist wiederum ein wenig tiefer gelegen als dieses. Er ist durch einen aus dem *Alif* des Wortes العزّ ausgehend gedachten Durchmesser in zwei gleiche Hälften geteilt, von denen das Relief der einen als Spiegelbild der anderen erscheint. Das Medaillon soll offenbar wappenartigen Charakter tragen. Im Hochrelief sind zwei Sphingen dargestellt, bestehend aus Löwenrumpf mit Menschenkopf und Flügeln, die elegant geschwungenen Leiber im Profil, die breiten mit gescheiteltem Haarschmuck versehenen Köpfe en face. Um die Hälse ist ein Schmuckstück gelegt. Die Fabelwesen scheinen auf einem Kreisbogen, der dicht parallel dem inneren Rand des Schriftbandes verläuft, zu schreiten. Dabei stehen die Hinterbeine der dem Beschauer zugewandten Seiten der Körper am weitesten rückwärts, die Vorderhände greifen nach vorn aus, am meisten die der dem Beschauer abgewandten Körperseiten. Da als beschrittener Boden, wie erwähnt, ein Kreis gewählt ist, liegen die Vorderbeine höher als die Hinterbeine. Hierdurch wird die Komposition des Medaillons in der Richtung der Ordinatenachse stark unterstrichen. Die Bauchlinien der Tiere sind durch kleine senkrechte Strichelung deutlich gekennzeichnet, die Rükkenlinien nur wenig markiert. Aus ihnen gehen die geperlten Schwänze hervor, die nach unten geneigt und über das jeweils

1 Sammlung F. Sarre, *Erzeugnisse islamischer Kunst*. Teil I. *Metall*. Bearbeitet von Friedrich Sarre mit epigraphischen Beiträgen von Eugen Mittwoch. Berlin 1906, S. 76f. Es fehlt hier nur (zufällig) das Wort ملك.



Fig. 1.

*



Fig. 2.

rückwärtigste Bein gelegt, in einer Quaste endigen. Die schmalen Flügel der sichtbaren Tierseiten setzen über den Schulterblättern an, verjüngen sich rasch, treffen sich zwischen den beiden Köpfen und wachsen zu einem Pflanzenornament zusammen, das die Köpfe beschattet und nach je einer Seite eine Traube entsendet, die vor den Hälsen der Sphingen hängt. Ein weiteres Pflanzenornament findet sich beiderseits unter den Bäuchen, ferner auf den Hinterschenkeln und ein einzelnes zwischen den Schwänzen. Bemerkenswert sind noch die gefingerten Greifpfoten.

Nach dieser allgemeinen Beschreibung mögen zunächst Einzeldaten über die drei Stücke folgen.

a) Durchmesser von Falzrand zu Falzrand der Rückseite 11 cm, Durchmesser der ehemaligen Spiegelseite 11,3 cm. Gewicht 245 g. Ausgegraben 1929 von Eingeborenen in ʿAbbāsīje, der arabischen Ruinenstadt von Rās el-ʿAin am Ḫābūr. Die Legierung scheint sehr kupferreich zu sein, das Metall der Rückseite ist von leichter Patina überzogen. Die am stärksten hervortretenden Partien (Nasen, nach innen gelegene Backen und die Oberschenkel der dem Beschauer zugekehrten Seiten der Sphingen sowie deren Flügelansätze) sind etwas abgescheuert, so daß hier die rötliche Legierung poliert erscheint. Die abgeriebenen Stellen liegen mindestens 1 mm unter dem Niveau des äußeren erhöhten Randes. Es sieht fast so aus, als ob die Polierung absichtlich geschehen sei. Darauf deuten einige Spuren der Beschädigung an dem Falzrand. Der in der Mitte befindliche durchbohrte Knopf ist abgebrochen, so daß die beiden Wände des Knopfes der Decke entbehren und an ihrer Oberseite gleichfalls blank gerieben sind. Die Durchbohrung ist als Rinne annähernd in der Richtung der Ordinatenachse erhalten geblieben. Die Schrift ist klar und fast unbeschädigt. Nur Teile des ل und des ة von والقدرة sind abgebrochen.

b) Durchmesser von Rand zu Rand der Rückseite 10,1 cm, Durchmesser der ehemaligen Spiegelseite 10,2 cm. Gewicht 105 g. Erworben während der Ausgrabungskampagne 1911/13 des Freiherrn von Oppenheim in Urfa. Die Legierung ist ein stark kupferhaltiges Messing, wenn auch nicht so kupferreich wie a. Die reliefierten Teile des Medaillons und die Buch-

staben der Umschrift sind wesentlich flacher als bei a (und als bei c). Infolgedessen kommen Einzelheiten des Bildes, die in a genau gezeichnet und durch den Grad der Erhabenheit differenziert sind, kaum heraus. Dies gilt namentlich für die Augen, die Flügel und die Bauchlinien der Sphingen. Eigentliche Bruchstellen sind nicht vorhanden, aber das ganze Relief macht einen verwischten Eindruck. Dasselbe ist bei den Buchstaben der Fall. Der in der Mitte befindliche Knopf, in der Gestalt einer Kugelkalotte, ist unversehrt und in der Neigung eines Winkels von etwa 40^0 zur Ordinatenachse breit durchbohrt. Die Buchstaben sind nirgends abgebrochen, aber undeutlich, klecksig; es sieht aus, als wäre die Metallmasse beim Guß etwas in die Breite gelaufen.

c) Durchmesser von Rand zu Rand der Rückseite 10,7 cm, Durchmesser der ehemaligen Spiegelseite 10,9 cm. Gewicht 180 g. Im Kunsthandel gekauft im Jahre 1927 in Aleppo oder Damaskus. Die Legierung ist ein helles Messing, fast goldartig wirkend. Äußere Beschädigungen an den Darstellungen sind nicht vorhanden, nur daß die Linienführung beim Guß nicht sauber gezogen ist. Dagegen ist an vier Stellen des Untergrundes im Medaillon die dünne Platte durchbrochen gewesen; man hat die Löcher kunstlos mit Blei ausgefüllt. Der in der Mitte befindliche Knopf, in der Form eines ziemlich regelmäßigen, abgestumpften Kegels, ist unversehrt und war ursprünglich in der Richtung der Ordinatenachse durchbohrt. Nachträglich ist die Bohrung metallisch ausgegossen.

Der obere Teil der Ligatur لا von والعلا ist beschädigt. Die Schrift ist die gleiche wie bei a und b, nur weniger klar als bei a, aber besser als bei b. Während bei a die Köpfe des و, des ف und ق usw. in der Mitte hohl sind, erscheinen sie bei c meist als erhabene Flächen, oft sind sie von dem Fuße der Buchstaben kaum erkennbar abgesetzt.

Der Spiegel c zeigt noch eine Besonderheit. Die Vorderseite ist in sechs konzentrische Kreise eingeteilt. In jeden der dadurch entstehenden Ringe sind vier Kartuschen eingezeichnet, die mit eingeritzten Qoransprüchen beschrieben sind. In dem Kreise des Zentrums befindet sich, gerade noch zu sehen, ein rohes Quadrat mit wagerechten und vertikalen Strichen. Als Umschrift um das Quadrat standen die letzten Worte des im

vorhergehenden Ringe begonnenen Qoranzitates. Die Schrift ist ein nicht sehr elegantes, ziemlich modernes *Nas͟hī* und beginnt auf dem äußersten Ring. Manche Partien sind schwer oder gar nicht lesbar und müssen nach dem Qorantext erraten werden. Fehlendes und Ergänztes setze ich im folgenden in [ ], solche Stellen, an denen zwar Schriftzeichen zu sehen sind, die aber nicht mehr lesbar erscheinen, überstreiche ich. An den vier oben besprochenen Bleiausfüllungen fehlt jeder Text. Vgl. Fig. 3.

1. Ring. [*Sūre* 109] بسم الله الرحمن الرحيم قل يا ايّها الكافرون لا اعبد
ما تعبدون ولا انتم عابدون ما اعبد ولا انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون
ما اعبد لكم دينكم ولى دين. [*Sūre* 112] بسم الله الرحمن الرحيم
قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا
احد. [*Sūre* 113] بسم الله الرحمن الرحيم قل اعوذ برب الفلق من
شر ما خلق ومن شر غاسق اذا وقب ومن شر النفاثات فى العقد
2. Ring. ومن شر حاسد اذا | حسد. [*Sūre* 114] بسم الله الرحمن الرحيم
قل اعوذ برب الناس ملك الناس اله الناس من شر الوسواس الخناس
الذى يوسوس فى صدور الناس من الجنة والناس. [*Sūre* 2, 256] الله
لا اله الا هو الحى القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم [له] ما فى السموات وما فى
3. Ring الارض من ذى [sic!] الذى | يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم
وما خلفهم ولا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء وسع كرسيه
السموات والارض ولا يؤده حفظهما وهو العلى العـ[ـظـ]ـيم [2, 257] [لا] اكراه
فى الدين قد تبين الرشد من الغى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله
4. Ring. فقد | استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم [2, 258]
الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور [2, 259] والذين كفروا
5. Ring. اولياوهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات اولئك اصحا | اصحاب [sic]
النار هم فيها خالدون. [*Sūre* 110] بسم الله الرحمن الرحيم اذا جاء
Zentrum نصر الله والفتح و[رأيت] الناس يدخلون فى دين الله افواجا | فسبح
بحمد [ربك] واستغفر[ه] انه كان [توابا].

Die Absicht, die dieser nachträglichen Aufsetzung der Qoranstellen zugrunde liegt, ist zweifellos in der Verwendung des Spiegels zu magischen Zwecken zu suchen. Dazu eignete sich gerade ein Bronzespiegel um so mehr, als diese Spiegel von alters her bei den islamischen Völkern auch astrologisch-

magischen Charakter trugen. Das leuchtet ohne weiteres ein, wenn man sich erinnert, daß auf einer Anzahl von ihnen Darstellungen der Bilder des Tierkreises mit oder ohne Planetenkonstellationen angebracht sind[1]. Das schönste, einzigartige Stück dieser Art ist der Prachtspiegel, der ehemals dem Herzog von Blacas gehörte und jetzt im Besitze der Fürstlich Öttingen-Wallerstein'schen Bibliothek und Kunstsammlung zu Maihingen ist. Auf diesem selben Spiegel findet sich aber auch in der inneren Inschrift, die trotz der zahlreichen Bearbeiter des Stückes[2] bisher noch nicht gedeutet ist, das Wort طلسم „Talisman", womit nur der Spiegel gemeint sein kann, ausdrücklich erwähnt.

Wenn also die magische Mitverwendung solcher Spiegel gesichert erscheint, so schießt doch Ph. W. Schulz[3] über das Ziel hinaus, wenn er meint, daß alle künstlerischen islamischen Bronzespiegel ausschließlich diesen Zweck erfüllen sollten. Er glaubt, daß sie „Talismane mit Zauberwirkung waren, und in dieser Eigenschaft für magische Zwecke von Anfang an bestimmt waren". Er teilt die Übersetzung eines auf die Spiegelfläche des Exemplars aus dem Münchener Münzkabinett aufgeschriebenen arabischen Textes mit und sieht in der Beschriftung den Beweis dafür, „daß diese Bronzescheibe keinem natürlichen Gebrauche dienen konnte". Von derartigen Spiegeln unterscheidet er (S. 69) auf Grund der Beschreibung von

1 Vgl. zuletzt Halil Edhem et Gaston Migeon, *Les collections du vieux Seraï à Stamboul* in *Syria*, Bd. XI, Paris 1930, S. 96; Taf. XIX.

2 Ich nenne nur: J. von Hammer, *Miroirs arabes de la collection de M. l'abbé Tersan à Paris* in *Mines de l'Orient*, Wien 1811, Bd. II, S. 100; Reinaud, *Description des monumens musulmans du cabinet de M. le Duc de Blacas*, Paris 1828, Bd. II, S. 404ff.; M. van Berchem, *Arabische Inschriften aus Armenien und Diyarbekr* in *Abh. der K. Ges. der Wiss. zu Göttingen*, Phil.-hist. Cl. Neue Folge IX, Berlin 1907, S. 145; J. von Karabacek, *Zur orientalischen Altertumskunde I* in *SBWA*. Phil.-hist. Cl. CLVII, Wien 1907, S. 22f.; M. van Berchem und J. Strzygowski, *Amida*, Heidelberg 1910, S. 96; *Die Ausstellung von Meisterwerken muhammedanischer Kunst in München 1910* hrsgg. von F. Sarre und F. R. Martin, Bd. II: *Die Metallarbeiten* bearbeitet von E. Kühnel, München 1912, Taf. 140 Kat. No. 3074; F. Saxl, *Beiträge zu einer Geschichte der Planetendarstellungen im Orient und Okzident* in *Der Islam* III, S. 163; Abb. 13.

3) Philipp Walter Schulz, *Magische Spiegel des Islam* in *Mitteilungen des Städtischen Kunstgewerbemuseums zu Leipzig*, No. 7 vom Dezember 1915, S. 71.

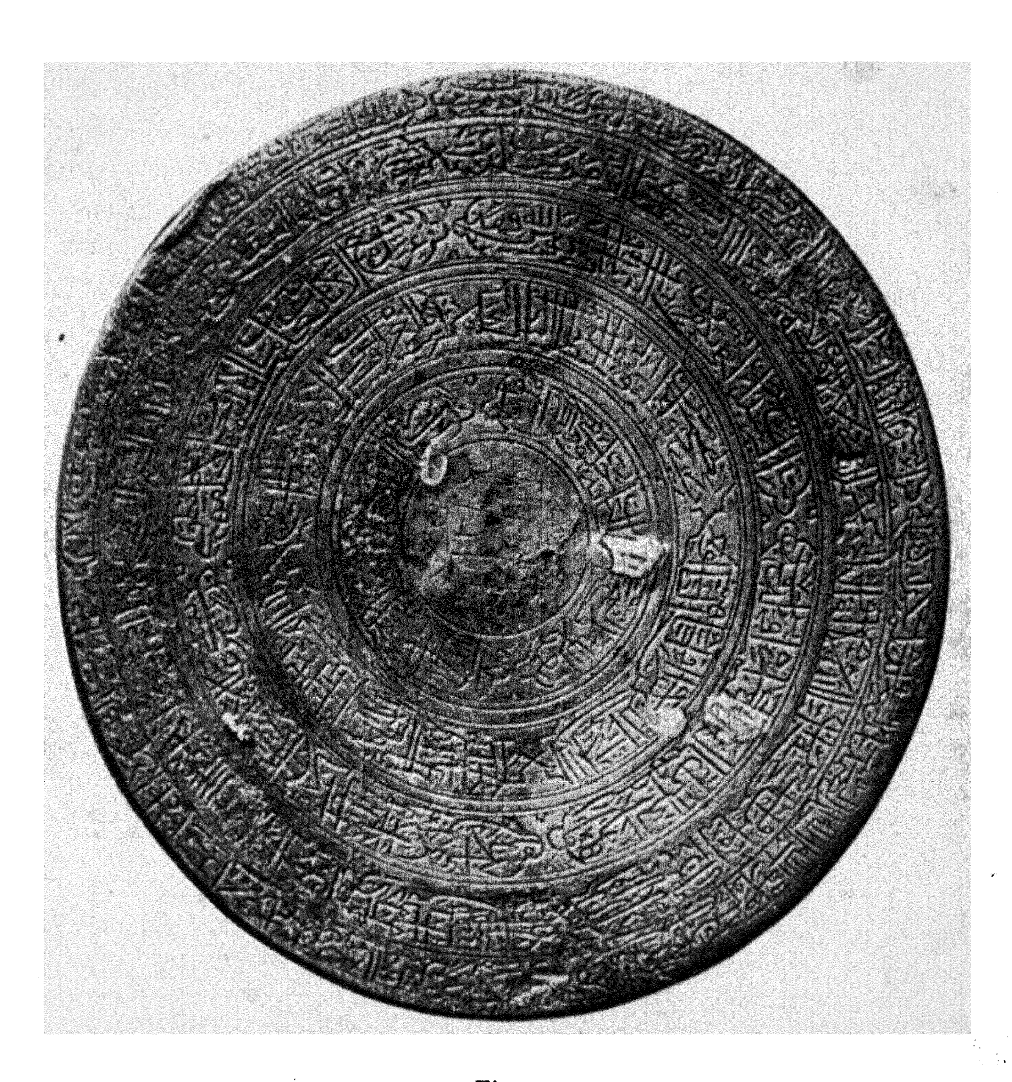


Fig. 3.

Chardin, *Voyages en Perse*, einfachere, zum täglichen Gebrauch bestimmt gewesene Spiegel, die „in der Regel ohne jeden Kunstwert gewesen sein mögen". Dagegen läßt sich mehreres einwenden. 1. Chardin kennt, soweit ich sehe, eine solche Unterscheidung zwischen Gebrauchs- und Zauberspiegeln nicht.[1] 2. Zwischen dem Zeitpunkt der Entstehung der angeblichen „Talismane", zu denen Schulz unsere Spiegel rechnet, und den von Chardin beschriebenen „einfacheren" Spiegeln liegt ein Zeitraum von mehreren Jahrhunderten. 3. Wenn auch durch die Beschriftung der Vorderfläche des Stückes des Münchener Münzkabinetts dessen Verwendung zur Spiegelung verhindert wird, so gilt das gleiche doch nicht für die übrigen von Schulz betrachteten Exemplare, seine Verallgemeinerung ist also unzulässig. 4. Am schwerwiegendsten aber ist, daß der Schluß des Verfassers von der Unbenutzbarkeit der beschriebenen Spiegelfläche auf die Bestimmung der Bronzescheibe zu magischen Zwecken ja nur dann überzeugen könnte, wenn die Inschrift mit der Herstellung des Spiegels gleichzeitig wäre. Das ist aber nach dem Duktus der Buchstaben keineswegs der Fall. Vielmehr ist die Aufschrift ebenso wie bei dem Stücke c der Oppenheim'schen Sammlung nachträglich aufgesetzt und beweist also nur spätere magische Verwendung des Spiegels. Aus der Polierung der einen Fläche ergibt sich meines Erachtens zwingend, daß die Spiegel ursprünglich wirklich auch zur Spiegelung bestimmt waren. Damit soll nicht geleugnet werden, daß ihnen zugleich auch magische Wirkungen beigelegt wurden, wie wir oben gesehen haben. In diesem Sinne hat Schulz Recht, wenn er auf die tiefere Bedeutung der Widmung, die mehr als ein bloßer Segenswunsch sei, hinweist (S. 71).

Aus einer Zeit, die nahe bei derjenigen liegt, zu welcher die Qoranaufschriften auf dem Oppenheim'schen Spiegel c eingeritzt sein dürften, haben wir folgendes Zeugnis von F. I. Mayeux über die Benutzung eines Spiegels zur Zauberei[2]: „Dès qu'on a dit à quelqu'une de ces sorcières: O ma tante, dites-moi ce qui

---

1 Die von Schulz benutzte Ausgabe des Chardin, Paris 1732, ist mir leider nicht zugänglich geworden. Ich nehme an, daß Schulz bei seinen Ausführungen die Stellen im Auge hat, die in der von L. Langlès besorgten Neuausgabe des Chardin, Paris 1811, Bd. IV S. 141 u. S. 145 stehen.

2) *Les Bédouins ou arabes du désert*, Paris 1816, Bd. III, S. 126f.

m'est arrivé et ce qui m'arrivera! Elle place à terre un petit miroir qui ne la quitte jamais, puis abaissant la tête dessus marmotte quelque tems [sic], à voix basse, des mots auxquels personne ne comprend rien....“

Die getroffene Auswahl der Qoranstücke entspricht im großen Ganzen dem, was E. W. Lane[1] uns als die für zauberische Zwecke bevorzugten Verse anführt, abgesehen von Sūre 109, die vielleicht nur wegen ihrer Nachbarschaft zu den übrigen, dem Schluß des Qorans entnommenen Sūren hinzugewählt worden ist, da sich Sūre 111 hierfür nach ihrem Inhalt nicht eignete. Nach Lane[2] werden gewöhnlich sieben Qoranstücke aufgeschrieben, bei uns sind es, Sūre 2, 256—259 als eins gerechnet, nur sechs, doch würde man sieben Zauberelemente erhalten, wenn man die in der Mitte befindliche Figur als „magisches Quadrat“ ansehen dürfte. Dies läßt sich indes nicht entscheiden, da zu wenig davon übrig geblieben ist. Wie schon erwähnt, ist zwar eine Zeilen- und Spalteneinteilung vorhanden gewesen, sie ist aber so rudimentär, daß man nicht einmal die Anzahl der Zellen feststellen kann, noch weniger die Worte des etwaigen Leitmotivs[3].

Die drei Spiegel der Oppenheim'schen Sammlung sind keine Unica. Es sind vielmehr Exemplare dieses Typus in ziemlicher Menge vorhanden. Ohne Vollständigkeit anzustreben, will ich folgende Stücke anführen.

Schon Pococke hatte einen solchen Spiegel bekannt gemacht[4]. Er bezeichnete ihn als „Seal with a Kouphick inscription“. Das Gesicht der Tiere trägt männliche Züge, doch liegt das wohl, ebenso wie die Fehlerhaftigkeit der Umschrift, nur an der Reproduktion. Durchmesser: 8,1 cm (wenn die Abb. die Originalgröße wiedergibt). Fundort: Ägypten.

---

1 *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London 1846, Bd. II, S. 67, 70; s. auch E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger 1908, S. 213.

2 a. a. O., ferner Doutté, *Magie*, S. 184.

3 Über die Verbreitung der „magischen Quadrate“ im Gebiete des Islam vgl. die lehrreichen Ausführungen von W. Ahrens und G. Bergsträsser in *Der Islam* Bdd. VII, XII, XIII, XIV.

4 R. Pococke, *Description of the East*, London 1743, Bd. I, S. 187, Taf. LVIII.

Auch Ives beschreibt einen solchen Spiegel[1].
Durchmesser: 10,7 cm (da die Abbildung wohl natürliche Größe hat).
Fundort: Ruinen von Ṭāq-i Kisrā.

Ein Exemplar bildet Castiglioni als Frontispiz ab[2]:
Durchmesser: 11,4 cm (nach Abbildung).

Auf Anfrage war Herr Geheimrat Purgold so freundlich, mir folgende Daten über die von Seetzen mitgebrachten und in die Antikensammlung des Herzoglichen Museums in Gotha gekommenen beiden Stücke mitzuteilen. Der eine Spiegel:
Durchmesser: 11 cm.
Metall: Bronze, die ehemalige Spiegelfläche versilbert; die Rückseite mit schwarzem Lack verschmiert.

Der andere entspricht nicht genau unserem Typus. Das Sphingenmittelbild ist zwar auch dort als verkleinertes Medaillon (Durchmesser 6 cm) vorhanden, darum herum zieht sich aber ein Streifen mit den 12 Tierkreisbildern in kleinen Medaillons, außen eine *Nasḫī*-Inschrift mit abweichendem Wortlaut[3].

Fraehn[4] behandelt ein ähnliches Stück, das ihm von der Academia ecclesiastica Kasanensis vorgelegt worden war. Bei sonst gleichem Relief unterscheidet es sich von den Exemplaren der Sammlung Oppenheim dadurch, daß es mit einem Handgriff versehen ist. Es fehlt daher natürlich der Knopf in der Mitte. Die Abbildung soll wohl die wirkliche Größe wiedergeben.
Durchmesser: Rückseite 10,7 cm; Spiegelseite 10,9 cm.
Metall: „ex aere mixto factum".
Fundort: „in ruderibus Byläriae urbis"[5].

---

1 Eduard Ives, *Reisen nach Indien und Persien*, Übersetzung von Christian Wilhelm Dohm, Leipzig 1775, Bd. II, S. 124; vgl. Silvestre de Sacy, *Mémoire sur diverses Antiquités de la Perse*, Paris 1793, S. 223.

2 Conte Castiglioni, *Monete Cufiche dell' I. R. Museo di Milano*, Mailand 1819; cfr. den Text dazu, S. LXXXIX f.

3 Vgl. zu beiden Spiegeln die Publikation von I. H. Moeller, *Descriptio duorum speculorum aeneorum e collectione Seetzeniana in Museo Ducali asservatorum* (Gratulationsdruck für W. H. Ewald), Gotha 1861.

4 C. M. Fraehn, *De speculo aereo Byläriensi et Samarowiensi* in *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg*, 1822, Bd. VIII S. 557 ff.; Taf. XV a.

5 In einiger Entfernung von der Stadt Simbirsk im ehemaligen, gleichnamigen russischen Gouvernement an der mittleren Wolga gelegen, s. *Fund-*

Die schon erwähnte Sammlung des Herzogs von Blacas[1] besaß ebenfalls ein den unseren gleiches Stück. Es befindet sich jetzt im Brit. Mus.[2]
Durchmesser: 10,4 cm.
Metall: „bronze".

Ein Exemplar ist aus Kairo bekannt geworden.[3]
Durchmesser: 10,8 cm (nach Abbildung).
Metall: Wahrscheinlich Legierung aus Kupfer, Zinn, Zink und Blei. Die Vorderseite zeigt sorgfältige Polierung und war mit Quecksilber amalgamiert.

Der Spiegel des Leipziger Kunstgewerbemuseums wird von Philipp Walter Schulz[4] merkwürdiger Weise als „Tellerförmiges Bronzegestell zum Talisman der 40 Schlüssel" bezeichnet. Der Direktor des Museums, Herr Dr. Wichmann, hat mir freundlicherweise folgende Bestimmungen zur Verfügung gestellt:
Durchmesser: 10,8 cm.
Gewicht: 178 g.
Metall: Kupferreiche Bronze.
Fundort: Gekauft im Jahre 1898 in Isfahan.

Ein gleicher, im Louvre aufbewahrter Spiegel wird von G. Migeon abgebildet[5]
Durchmesser: 11 cm.
Metall: „en fonte de bronze, dans laquelle semble être entrée une forte proportion d'argent"; diese Angabe bezieht sich aber nicht speziell auf den in Frage stehenden Spiegel, sondern gilt allgemein für den Abschnitt „Les miroirs".

---

gruben des Orients, Wien 1816, Bd. V, S. 205. Heute heißen Stadt und Provinz Uljanowsk.

1 Reinaud, *Description des monumens*, Bd. II, S. 394ff.; Taf. VIII.

2 St. Lane-Poole, *The Art of the Saracens in Egypt*, London 1886, S. 183.

3 Prisse d'Avennes, *L'art arabe d'après les monuments du Kaire depuis le VIIe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe*, Texte, Paris 1877, S. 226; Atlas, Taf. CLXIV.

4 *Die persisch-islamische Miniaturmalerei*, Leipzig 1914, Bd. I, Taf. G rechts.

5 *Manuel d'art musulman*, Paris 1927, Bd. I, S. 392; 394, fig. 198; ders., *L'orient musulman. Musée du Louvre*, Bd. I, Taf. XVI, No. 42. Ein weiterer Spiegel danach in der Bibliothèque Nationale (Collection de Luynes).

Der Liebenswürdigkeit von F. Sarre verdanke ich ferner die Angaben über das im Kaiser Friedrich-Museum befindliche Stück (Inv.-Nr. 3636).
Durchmesser: 11,2 cm.
Stärke: 0,3 cm.
Gewicht: 143,26 g.
Metall: Bronzelegierung.
Fundort: Es stammt aus der Sammlung Sarre und wurde in Konstantinopel erworben. Der Erhaltungszustand ist durch einige Löcher beeinträchtigt.

Zwei Münchener Exemplare sind mir nur indirekt[1] bekannt geworden: eines aus dem Ethnographischen Museum in München (Nr. 11 487) mit einem Durchmesser von 10 cm und eines aus dem Münzkabinett zu München von „schwerer Bronze ohne Patina" mit einem Durchmesser von 10,8 cm.

Aus dem vorstehenden statistischen Material ergeben sich bemerkenswerte Folgerungen. Wir sehen, daß eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Spiegeln des gleichen Typus sich erhalten hat. Es muß also ehemals eine große Menge von ihnen existiert haben. Während die Darstellung und Beschriftung vollkommen gleich sind, weichen die Spiegel hinsichtlich der Größe voneinander ab. Nur wenige von ihnen haben denselben Durchmesser. Noch augenfälliger ist der große Unterschied im Gewicht der Stücke. Dieser wird nicht nur durch die Größe, sondern auch durch die Art der Legierung bestimmt, indem bei steigendem Gehalt an dem im spezifischen Gewicht höheren Metall auch das ganze Stück schwerer und damit sein Verkaufspreis zweifellos teurer wurde. Der Marktwert war ferner natürlich wesentlich abhängig von der Akkuratesse der Ausführung der Reliefarbeiten und von der Sauberkeit der Schriftzeichen. Unter Berücksichtigung des gegenwärtigen Erhaltungszustandes jedes Stückes, der durch die verschieden günstigen Umstände der Konservierung bedingt ist, könnte man zu einer Art Stufenleiter der ehemaligen Werte gelangen. Danach ist in der Kollektion Oppenheim die Reihenfolge, beim wertvollsten angefangen: a, c, b. Diese trifft genau mit der Größe und dem Gewicht der Metallmasse zusammen.

---

1 Durch Ph. W. Schulz, *Magische Spiegel des Islam*, S. 69ff., wo übrigens auch einige andere der oben besprochenen Stücke behandelt sind.

Noch ein interessantes Moment zeigt uns unsere Zusammenstellung der Daten. Das betrifft die Fund-, bzw. Erwerbungsorte. Sie sind verstreut in einem Gebiet, das sich von Isfahan über das ehemalige Ktesiphon, über Rās el-ʿAin am Ḫābūr und Urfa westwärts nach Syrien und Ägypten, nordwärts nach Konstantinopel und bis nach Südrußland erstreckt. Man könnte versucht sein, daraus zu schließen, daß ein Handwerk, das sich mit der Herstellung unseres Spiegeltypus befaßte, zu einer bestimmten Zeit eine große Verbreitung gefunden hatte. Bei näherer Betrachtung wird man dem jedoch nicht zustimmen können. Form und Darstellungen sind so gleichartig, daß man nur an gemeinsame Herkunft der Stücke dieses Spiegeltypus denken kann. Insbesondere gilt die Übereinstimmung auch für den identischen Schnitt der Buchstaben. Die Abweichungen betreffen nur die größere oder geringere Sauberkeit der Arbeit. Mit Recht erklärt daher Prisse d'Avennes[1]: „De plus, ces miroirs étaient ordinairement fondus, ce qui permettait de reproduire plusieurs exemplaires du même modèle, mais épurés avec plus ou moins d'habileté et de soin".

Einen Beweis für die Behauptung mehrfacher Abgüsse von derselben Form sehen wir in dem — soweit mir bekannt — einzigen erhaltenen Exemplar einer solchen aus Stein hergestellten Gußform (eines ähnlichen Spiegels), die sich im Kaiser Friedrich-Museum befindet. Wenn Prisse d'Avennes dann aber fortfährt: „ceux qu'on voit dans diverses collections semblent sortis du même moule ....", so kann man seine Ansicht nicht billigen, da, wie wir sahen, die Größen der uns bekannten Exemplare differieren, sie demnach nicht aus derselben Form hervorgegangen sein können.

Für einen gemeinsamen Herstellungsherd dagegen sprechen zwei weitere Gründe. Einmal ist es die stets fehlerlose Wiedergabe der Beischrift in vollkommen den Größenverhältnissen der Spiegel proportionaler Raumverteilung, die nicht zu begreifen wäre, wenn in den verschiedensten Gegenden Handwerker einen „Musterspiegel" frei kopiert hätten. Da diese meist illiterat waren, so würden uns wohl fehlerhafte Abzeichnungen begegnen, wie ja die Durchschnittsware der Metallar-

1 *L'art arabe*, S. 226.

arbeiten etwa aus der Mamlūkenzeit Ägyptens und Syriens sehr häufig als Ornament sinnlose Buchstabensequenzen, meist in mehrfacher Wiederholung, zeigen. Sie verdanken ihr Dasein den Kopien zufällig ausgewählter Stellen aus den korrekten Aufschriften guter Stücke durch ungebildete Handwerker. Ein Beispiel eines (im übrigen sehr schönen) Spiegels (von anderem Typus), wo der Meister den für die Inschrift zur Verfügung stehenden Raum schlecht eingeteilt hatte und sich durch die Dittographie المتو المتواترة half, hat Adrien de Longpérier[1] veröffentlicht.

Der andere Grund, der gegen die heimische Herstellung der Spiegel an den Fundorten spricht, ist die Identität der Wortwahl auf den Umschriften. Wären sie überall von schriftkundigen Meistern angefertigt worden, so hätte es nahe gelegen, selbst bei Kopierung der Form und des Bildes, den Text dem jeweiligen Bedürfnis etwas näher anzupassen. Für individuelle Widmungen gibt es auch in der islamischen Metallarbeit genügend Spezimina. Ich brauche wieder nur auf den oben zitierten Maihinger Spiegel hinzuweisen. Ganz anders bei unserem Typus. Hier ist der Segenswunsch unveränderlich und so allgemein gehalten, daß er sich für jeden Empfänger eignete. Die Wahl eines derartigen Textes ist ohne weiteres verständlich, wenn Hersteller und Käufer in keine unmittelbare Berührung miteinander kamen. Aus den soeben ausgeführten Erörterungen können wir den Schluß ziehen, daß diese Spiegel alle aus einer Werkstatt herstammten und einen weithin auf den Markt gebrachten und begehrten Exportartikel abgaben, den die Fabrik entsprechend dem jeweiligen Geldbeutel der Interessenten in besserer oder schlechterer Qualität lieferte.

Es erhebt sich jetzt die Frage, wo wir diese Werkstatt zu suchen haben. Ganz allgemein[2] hat man angenommen, daß die islamische Kupfer- und Bronzearbeit ihren Aufschwung in der sogenannten Mosul-Schule genommen hat, und bringt

---

1 *Miroir arabe à figures* in *Revue archéologique*, Paris 1846, Bd. III, S. 338ff.; Taf. XLVIII = G. Schlumberger, *Oeuvres de A. de Longpérier*, Paris 1883, Bd. I, S. 394ff.; Taf. VIII.

2 Ich verweise auf St. Lane-Poole, *Art of the Saracens*, S. 151ff.; G. Migeon, *Les cuivres arabes. Extrait de la Gazette des Beaux-Arts*, Paris 1900, S. 8ff.

auch unseren Spiegeltypus mit diesem Zentrum in Zusammenhang, indem man Mesopotamien als seine Heimat bezeichnet. Demgegenüber hat M. van Berchem[1] betont, daß die Existenz einer Mosulschule kaum als erwiesen angesehen werden könne[2]. Sie beruht im Wesentlichen auf folgenden drei Indizien: a) am oberen Eufrat und Tigris gibt es Kupferbergwerke, b) zahlreiche kupferne Erzeugnisse in islamischen Ländern sind von Mosuler Künstlern signiert, c) in der Geographie des Ibn Saʿīd werden um 1270 die Mosuler Kupferwaren besonders gerühmt. Wenn auch keiner der drei Gründe die Lokalisierung des Beginnes islamischer Metallarbeiten für Mosul rechtfertigt, so geht doch soviel aus ihnen hervor, daß im XIII. Jahrhundert das Metallhandwerk dort eine hohe Blüte erreicht hatte. Diese Erkenntnis dient uns als Voraussetzung für die Beheimatung unserer Spiegel. Aus mehreren Gründen können wir nämlich erschließen, daß ihr Herkunfts- und Herstellungsort tatsächlich in Mesopotamien zu suchen ist. Zunächst ist unter den oben gegebenen Fund- bzw. Erwerbungsorten der Stücke das Gebiet des Zweistromlandes weitaus am häufigsten. Wichtiger ist indes der Umstand, daß der motivgeschichtliche Befund auf diese Gegend weist. Das in die Augen springendste Moment des Bildes auf der Rückseite der Spiegel ist die Vereinigung von Mensch und Tier zu einem Fabelwesen, der Sphinx.

Die Darstellung der menschlich-tierischen Mischwesen hat nun im alten Mesopotamien, besonders in dessen nördlichem Teile, einen klassischen Boden gefunden. Zahlreiche Beispiele für die künstlerisch konzipierten Mischungen aus Tier und Mensch, und zwar in den verschiedensten Kombinationen, liefern die Ausgrabungsergebnisse des Freiherrn von Oppenheim auf dem Tell Ḥalaf. Gerade die häufigen und vielfach

---

1 *Monuments et inscriptions de l'Atābek Luʾluʾ de Mossoul* in *Nöldeke-Festschrift*, Gießen 1906, Bd. I, S. 210, Anm. 1; Fr. Sarre und M. van Berchem, *Das Metallbecken des Atabeks Lulu von Mosul in der Kgl. Bibliothek zu München* in *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst*, München, 1907, I. Halbband, S. 35.

2 Sogenannte Mosul-Bronzen wurden vom Ende des XII. bis zum XV. Jahrhundert außer in Mesopotamien auch in Persien, Syrien und Ägypten angefertigt, s. unter anderem Sarre und van Berchem, *Metallbecken*, S. 18; vgl. ferner Halil Edhem et Gaston Migeon, *Les collections* etc. in *Syria* XI, S. 97f.

variierten Darstellungen von Fabelwesen auf dem Tell Ḥalaf geben die Vermutung ein, daß wir in der diesen Funden zu Grunde liegenden Kultur, die nach Ansicht von Oppenheim's[1] und Ungnad's[2] die des Landes Subartu ist, wenigstens ein Zentrum des primitiven Glaubens an Mischwesen zu suchen haben. Andere[3] wollen in der im syrisch-mesopotamischen Grenzgebiet heimischen Ausprägung und Weiterverwendung des Sphinxmotives eine Äußerung „hetitischer" Kunst sehen. Dabei ist Pottier mit der Mehrzahl der Gelehrten der Meinung, daß die Hetiter die erste Anregung zur Darstellung von Sphingen aus Ägypten empfangen haben. Die Entscheidung dieser Frage ist für uns belanglos, da die Sphinx in letzterem Falle in Mesopotamien eine autochthone Umgestaltung erfahren hätte. Die Form des Reliefs auf den Spiegeln ähnelt jedenfalls trotz mancher Abweichungen im Einzelnen mehr der altmesopotamischen Darstellung der Sphinx als der ägyptischen[4].

Die Mischwesen waren für das affektive Denken präanimistischer und animistischer Religiosität keine bloße Erfindung des Bildhauers, sondern Abbilder von als Gottheiten wirkenden Naturgewalten. Mit dem Übergang zu höheren Religionsformen pflegen solche Gottheiten innerhalb des Vorstellungskreises des Volkes nicht ihr Dasein einzubüßen, ihre Gestalt lebt als die von Geistern und Dämonen fort. So dürfen wir annehmen, daß im Glauben der Bewohner des Landes auch die altmesopotamische Sphinx durch die Jahrhunderte hindurch ein Gespensterdasein weitergeführt hat.

---

1 Vgl. das kürzlich erschienene Buch des Ausgräbers *Der Tell Halaf*, Leipzig 1931.

2 A. Ungnad, *Die Kunst des Tell Halaf* in *Pantheon*, Jahrgang 1931, 4. Heft, S. 170.

3 S. E. Pottier, *L'art hittite* in *Syria*, Bd. I, S. 280ff.

4 Man vgl. mit den Spiegeln die Abbildungen in dem genannten Aufsatz Pottier's: in Bd. I, S. 282, fig. 29 aus Karkemiš; Bd. II, fig. 50 und 51 = Taf. IV, S. 26, Fig. 67 aus Zenǧirli. — Abgesehen von der durch die Verwendung des Metalls sich ergebenden größeren Grazilität der Sphingen auf den Spiegeln, ist ein Hauptunterschied der „hetitischen" Sphingen, daß ihr Schwanz, soweit vorhanden, aufgerichtet ist und in einem Schlangenkopf endigt. Der Schlangenkopf fehlt bei den Sphingen des Tell Ḥalaf. Gemeinsam mit den Sphingen der Spiegel sind ihnen die Flügel, die Betonung des Kopfputzes und, bei denen von Zenǧirli, die deutliche Markierung der Bauchlinie.

Wie steht es nun mit der Tradition bildnerischer Darstellung der Sphinx? Nach Analogie des von Fr. Saxl[1] geführten Beweises für die in direkter Linie auf babylonische Vorstellungen und Vorbilder zurückgehenden Planetendarstellungen des islamischen Mittelalters könnte man geneigt sein, eine ähnliche Kette ununterbrochener Entwicklung auch für die islamischen Sphingendarstellungen zu postulieren. Indessen fehlen uns nicht nur die als Zwischenglieder oder Ableitungen anzusehenden Monumente einer solchen Entwicklungsreihe aus dem langen Zeitraum zwischen Altertum und Mittelalter, sondern die gar zu erstaunliche Ähnlichkeit zwischen dem Anfangs- und Endglied läßt eher an die Kopierung von Vorbildern als an eine organische Weiterentwicklung denken. In der Tat liegen die Verhältnisse hier ja auch ganz anders als bei den Planetendarstellungen. Bei letzteren war die bildliche Wiedergabe der Astrologie, einer schulmäßig gelehrten und überlieferten „Wissenschaft" zugeordnet, während das oben supponierte Fortleben der Sphinxgetalt als Träger eines dämonischen Wesens nur im volkstümlichen Glauben und kollektivistisch, nicht individuell gerichtet, gedacht werden kann. Damit aber entfiel, und besonders für eine bilderfeindliche Weltanschauung, wie der später im Lande herrschende Islam es ist, die Veranlassung künstlerischer Weitertradierung des Stoffes.

Dennoch feiert das altorientalische Motiv der Sphinxdarstellung viele Jahrhunderte später sein Wiederaufleben.

Zum Verständnis der Entstehung des uns interessierenden islamischen Spiegeltypus wird man gut tun, drei Fragen voneinander zu scheiden und gesondert zu betrachten: 1. Die Bereitschaft, entgegen dem ausdrücklichen Verbot des Islam die Darstellung von Lebewesen zuzulassen. 2. Die Übernahme altorientalischer Motive in die islamische Kunst, insbesondere die Nachahmung der menschlich-tierischen Sphinx. 3. Die in Wappenstellung adossierten Sphingen.

Zur Lösung der ersten Frage rekurrierte schon St. Lane-Poole[2] auf den Hinweis, daß die Türken und Tataren als damals erst jung bekehrte Völker weniger religiösen Skrupeln unterworfen waren und darum keinen Anstoß an der Darstellung von Lebe-

1 *Beiträge zu einer Geschichte* etc., *Der Islam*, Bd. III, S. 162.

2 *The Art of the Saracens*, S. 152f.

wesen genommen hätten. So erblickt er als ausschlaggebend für das Aufblühen der Kunst „a sudden stimulus from the advent of the Turkish dynasties". In der Tat mehren sich solche Darstellungen seit Ankunft und im Gefolge der Selǧūqen innerhalb der islamischen Kunst sehr rasch, indessen geht es nicht an, in ihnen die alleinigen Urheber der künstlerischen Entwicklung zu sehen. Dem widerspricht der hohe Grad der Vollendung der Kunst bei ihrem Auftreten. Dieser setzt eine lange Entwicklung voraus. Wir wissen heute auch, daß bereits Umaijaden wie ʿAbbāsiden sich nichtmuhammedanischer Künstler zur Ausgestaltung ihrer Paläste bedient haben und dabei gelegentlich auch Lebewesen zur Darstellung bringen ließen. Dank den gründlichen Untersuchungen von Sir Thomas W. Arnold[1] kennen wir die bedeutende Rolle, die die Nestorianer und Jakobiten bei den Anfängen der islamischen Malerei gespielt haben. Neben ihnen haben sasanidische und manichäische Künstler maßgebenden Einfluß auf die Kunst des Islam während der ersten Jahrhunderte ausgeübt. Alle diese drei Kulturen haben schon lange vor dem Islam eine künstlerische Tradition gepflegt, die die muhammedanischen Eroberer übernahmen. Gelten Arnold's Ausführungen nun vorwiegend der Malerei, so können sie doch im großen Ganzen auch für den Bronzeguß als gültig angesehen werden, da es sich ja hier wie dort um die gleichen psychologischen Voraussetzungen handelt. Die muhammedanische Orthodoxie, die in der Theorie diese künstlerische Entwicklung ablehnen mußte, hat sich in praxi, wie in vielen ähnlichen Fällen, mit den eingetretenen Verhältnissen abzufinden verstanden.

Auf die Wiederverwendung altorientalischer Motive in der Zeit der mittelalterlich-muslimischen Kunst ist schon von mehreren Seiten hingewiesen worden. Bei der Beschreibung der Holzpaneele im Māristān des Qalā'ūn (1279—90) in Kairo zieht Lane-Poole[2] über das zeitgenössische Mesopotamien eine Verbindungslinie zu der „ancient Persian and Assyrian art".

---

1 *Painting in Islam*, Oxford 1928, Kap. III: The Origins of Painting in the Muslim World; vgl. auch E. Diez, *Bemalte Elfenbeinkästchen und Pyxiden der islamischen Kunst* in *Jahrbuch der Kgl. Preußischen Kunstsammlungen*, Bd. XXXII, Berlin 1911, S. 139f.

2 *Art of the Saracens*, S. 124.

Auch van Berchem[1] erklärt, daß es nichts Überraschendes sei, wenn man das altorientalische Motiv von dem Löwen, der einen Büffel zerreißt, auf verschiedenen Monumenten Vorderasiens des XIII. Jahrhunderts wiederfindet „à deux pas de Ninive". Ausführlicher äußert sich Strzygowski[2] über das Fortleben der alten Tiermotive bei den Muhammedanern. An einem unserem Thema nahestehenden Beispiel hat H. Glück[3] dargetan, wie selǧūqische Künstler durch hetitische Plastiken zur Nachahmung angeregt worden sind. Es handelt sich um den Kopf einer Skulptur mit Hals- und Körperansatz, bei der sich der Gesichtsschnitt eng mit dem auf den Spiegeln berührt.

Sehr hübsche Beweise für die Weiterexistenz altorientalischer Motive in der mittelalterlichen Kunst Mesopotamiens hat unlängst Fr. Sarre[4] geliefert.

Als einige besonders charakteristische altorientalische Bestandteile der mesopotamisch-islamischen Kunst können wir ansehen: den schreitenden Löwen[5], die Tierkampfdarstellungen[6] und die Misch- oder Fabelwesen. Unter ihnen treffen wir verschiedene Typen und zwar in den verschiedensten Zweigen der bildenden Kunst. Aus der Reliefskulptur erwähne ich die beiden geflügelten Löwen an dem Turm B der Umfassungsmauer von Dijārbekr (Inschrift von dem Ortuqiden Maḥmūd, 1200—1222), abgebildet: *Amida*, Taf. XIX 1 = S. 93, Fig. 42. Gleichaltrig

---

1 *Nöldeke-Festschrift*, a. a. O., S. 201, Anm. 1.

2 *Amida*, S. 344—348.

3 *Eine seldjukische Sphinx im Museum von Konstantinopel* in *Jahrbuch der Asiatischen Kunst*, Leipzig 1925, Bd. II, S. 123ff.

4 *Ein neuerworbenes Beispiel der mesopotamischen Reliefkeramik des XII.—XIII. Jahrhunderts* in *Berichte aus den Preußischen Kunstsammlungen*, 1930, Heft 1.

5 Cfr. die Ausführungen von Strzygowski, *Amida*, S. 346; 347. Dahin gehört wohl auch die Löwendarstellung auf der bekannten Münze des Rūmselǧūqen Kai Ḫusrau II. (1236—45), bei St. Lane-Poole, *The Coins of the Turkumán Houses of Seljook, Urtuḳ, Zengee etc. in the British Museum*, Classes X—XIV, London 1877, Taf. V, No. 190; 200; 216; 226; 230, wozu zu vergleichen ist das Portal des Ewdir Ḫāns bei Termessos in Fr. Sarre, *Reise in Kleinasien*, Berlin 1896, S. 68f., 89.

6 Z. B. *Amida*, Taf. XVI 1 = S. 67, Fig. 24, 25 (am äußeren Portal der Großen Moschee); ferner E. Blochet, *Les enluminures des Manuscrits orientaux — turcs, arabes, persans — de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1926, Taf. IXa.

sind vier geflügelte Sphingen an dem Turm A, s. *Amida*, Taf. XVIII 1 = S. 89f., Fig. 36 und 38. Diese Sphingen, die van Berchem als „d'un style très remarquable" bezeichnet, erinnern in der Zeichnung ihrer Stellung ganz auffallend an die der Bronzespiegel. Wenn man um einen Mittelpunkt, der links oberhalb des Flügelansatzes in der Höhe des Scheitels des Kopfes liegt, mit einer Entfernung von diesem Punkt bis zur Sohle des Fußes eines Hinterbeines als Radius einen Kreisbogen schlägt, so stehen wie bei den Spiegeln die drei hinteren Füße auf dem Kreisbogen, während der gehobene Vorderfuß etwas nach innen zurückgezogen ist. Nur die Flügel sind auf dem Stein weniger elegant geschwungen als auf der Bronze — wohl eine Folge der ungleichen Materialien und eine Wirkung der Wappenstellung auf den Spiegeln. Die Sphingen des Turmes A zeigen keine Schwänze. Das scheint darauf hinzudeuten, daß der Künstler die Schwänze nicht hatte über den Rücken legen wollen, wie bei dem Turm B und wie es am häufigsten der Fall ist, denn dafür wäre der Raum vorhanden und die Reliefierung unschwer gewesen. Eine den Bronzen entsprechende Senkung der Schwänze mit ihrer Überschneidung des hintersten Beines dagegen verlangte eine Verbreiterung der Kartusche und bot zudem bei der Bearbeitung des Steines erhebliche Schwierigkeiten.

Wieviel leichter und gefälliger die Künstlerhand Metall bearbeitete, zeigt z. B. die kupferne Ortuqidenschüssel von Innsbruck, auf deren Außenseite unter anderem auch zwei „geflügelte Löwen, besser Greifen, die ein Tier in den Klauen halten"[1], zu sehen sind. Die Schüssel datiert nach M. van Berchem's Untersuchungen, ibid. S. 120ff., aus der ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts; es ist allerdings möglich, daß der Ursprungsort weiter östlich, etwa in Persien, zu suchen ist.

Die gleiche Meisterschaft der Bearbeitung gibt sich auch kund auf dem Metallbecken des Badr ad-Dīn Lu'lu' von Mosul (1233—59); auch hier wieder die phantastischen Tiere: „Neun schreitende Greife bilden die Umrahmung für vier Sphinxe, deren Flügel, miteinander verknüpft, den dekorativen Mittelpunkt der Schale markieren"[2]. Die sämtlich nach links schrei-

1 *Amida*, S. 349, Abb. 295; vgl. Taf. XXI.

2 F. Sarre und M. van Berchem, *Metallbecken*, S. 21; vgl. S. 25; Taf. I und Abb. 1.

tenden Sphingen zeigen die Menschengesichter, wie üblich, en face, die linken Vorderhände greifen nach vorn aus, die linken Hinterbeine sind nach hinten gestreckt. Die Schwänze sind wagerecht gelegt und am Ende nach oben geschweift; die Sphingen unterscheiden sich also nicht unbeträchtlich von der Art der Darstellung auf den Spiegeln.

Endlich finden sich Zeichnungen von Mischwesen im islamischen Kulturkreis häufig auf den berühmten keramischen Erzeugnissen von Raij und Raqqa. Ein Bruchstück, das durch einen Fries von Greifen mit nimbierten Menschenköpfen verziert ist und aus dem XII. oder XIII. Jahrhundert stammt, bilden R. Koechlin und P. Alfassa[1] ab. Etwas älter ist das Stück, das sich nach den Verfassern des Katalogs[2] aus Raij oder Raqqa herleitet, und das einen Vogel mit hochgeringeltem Schwanz und Menschengesicht darstellt. Raqqa-Scherben mit Fabeltieren siehe ferner bei Sarre-Herzfeld[3].

Eine wundervolle polychrome Fayence aus Raij (XIII. Jahrh.) ist seit einigen Jahren im Louvre ausgestellt[4]. Auf ihr finden sich mehrere Sphingen, deren Flügeldarstellungen und Kopfputz überraschend denen der Bronzespiegel ähneln. Dagegen weichen der nach hinten aufgerichtete Schwanz und die Winkelung der Gesichtsmittellinie zur Horizontale des Tierleibes von der Zeichnung der Spiegel ab.

Zwei weitere im Besitz des Brit. Mus. befindliche Fayencen aus Raij reproduziert Sir Thomas W. Arnold, *Painting in Islam*, Taf. LV, a und b[5].

Entsprechend der Bedeutung der Himmelfahrt Muḥammeds im Volksglauben und entsprechend der Beliebtheit ihrer bildlichen Darstellung in der religiösen Kunst des Islam[6] hat

---

1 *L'art de l'islam. La Céramique* par R. Koechlin, Taf. VII No. 11.

2 E. Denison Ross [und andere], *Persian Art*, London 1930, Published for the International Exhibition of Persian Art, Royal Academy 1931, S. 80.

3 *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*, Berlin 1911, Bd. III, Taf. CXVIII.

4 G. Contenau, *Les nouvelles salles d'art musulman au Musée du Louvre* in *Syria*, Paris 1923, Bd. IV, Taf. XXIII und S. 73.

5 Im Text S. 120 wird allerdings Taf. LVb als Abbildung von dem Metallbecken des Zengiden Badr ad-Dīn Lu'lu' bezeichnet. Das ist aber offenbar nur ein Versehen, das Becken ist Taf. LVc wiedergegeben.

6 Cfr. *OLZ* XXXII (1929), Sp. 940f.

Arnold das Kapitel VII seines Buches der Betrachtung des Burāq gewidmet. Er sucht darin in geistreicher und anziehender Form den Nachweis zu erbringen, daß „there appears to be little doubt that the common representation of Burāq can be most closely linked on to the winged sphinxes that occur on the pottery of Rayy" (S. 120). So gewiß nun ein genetischer Zusammenhang zwischen beiden besteht, so darf man doch nicht das Verhältnis so interpretieren, als ob die Sphingen auf den Raij-Fayencen die unmittelbaren Vorbilder abgaben, nach deren Muster man das Burāq darzustellen anfing. Abgesehen davon, daß man die Darstellungen der Raij-Keramik nicht von den verschiedenartigen Mischwesen des gleichzeitigen mesopotamisch-islamischen Kulturkreises wird trennen können, so wird man auch die Unterschiede zwischen der Keramik und den Burāqminiaturen nicht übersehen dürfen. Zwar ist Ph. W. Schulz[1] im Unrecht, wenn er von dem Burāq aussagt: „in den Miniaturen ist es stets unbeschwingt" (vgl. als Gegenbeweis Taf. LVI b bei Arnold), aber auch R. Hartmann's Worte[2] über das Burāq: „. . . . mit Flügeln an den Schenkeln (also so, wie wir es aus vielen Miniaturen kennen . . .)" bedürfen der Einschränkung, da es in der Regel wirklich ohne Flügel dargestellt ist. Die Raij-Sphingen sind hingegen, soviel ich sehe, immer geflügelt.

Der Wechsel in der Darstellung des Burāq entspricht der verschiedenen Gestaltung der Legende über das Wundertier. In der ältesten Beschreibung des Burāq berichtet die Legende nichts von den Flügeln; erst als das Burāq auch die ehemalige Funktion des *Miʿrāǧ*, den Propheten in den Himmel zu tragen, mit übernahm, „dichtete man ihm Flügel an".[3] Beide Formen der Legende haben sich erhalten und so bildnerische Darstellungen des geflügelten und des unbeschwingten Burāq bewirkt.

Horovitz in dem eben zitierten Aufsatz, S. 182f., hat gezeigt, daß das Wort Burāq eine echt arabische Ableitung der

---

1 *Persisch-islamische Miniaturmalerei* I, S. 72.

2 R. Hartmann, *Die Himmelsreise Muhammeds und ihre Bedeutung in der Religion des Islam* in *Vorträge der Bibliothek Warburg* VIII, Leipzig 1930, S. 51.

3 J. Horovitz, *Muhammeds Himmelfahrt* in *Der Islam* IX (1919), S. 182; Arnold, a. a. O., S. 118.

$\sqrt{brq}$ ist. So ist auch die Beschreibung des Tieres im arabischen Kulturkreis, der keinen Glauben an hybride Fabeltiere kannte, entstanden. Es heißt in der ältesten Zeit einfach, daß es ein „weißes Reittier, kleiner als ein Maultier und größer als ein Esel" sei[1]. Erst als es, wenigstens in der einen Form der Legende, die Flügel erhalten hatte, und infolge seiner wunderbaren Funktionen, konnte sich jemand an die Legende von dem Burāq erinnert fühlen, wenn er die phantastischen Mischwesen der Kunst Mesopotamiens betrachtete[2]. Es hat gewiß lange gedauert, bis der Volksglaube eine Gleichsetzung des aus der frommen Legende bekannten Burāq mit den im Aberglauben wurzelnden und in der Kunst dargestellten Mischwesen hat vornehmen wollen, noch länger, bis die Kunst selbst sich an die Gestaltung des Burāq hat wagen können. So ist es wohl kein Zufall, daß das älteste Bild des Burāq erst aus dem Jahre 1314 stammt[3]. Wie unvollkommen diese Identifizierung gelungen ist, ergibt die Tatsache, daß alle Bilder des Burāq ein Kompromiß zwischen der historischen künstlerischen Darstellung von Mischwesen und der Legende aufweisen. Form und Stil sind der künstlerischen Tradition über die Gestaltung der Mischwesen entlehnt, aber der Inhalt des Dargestellten mußte abgewandelt werden; der Tierleib schloß sich ängstlich der Legende an. Der Körper des Burāq ist durchaus der eines Equiden geworden. Hierin besteht zugleich der zweite große Unterschied der Darstellung von den Sphingen auf den Raij-Fayencen, die durchweg Löwenkörper zeigen. Wir werden also wohl nicht mehr sagen können, als daß die Darstellungen des Burāq eine Ausstrahlung der mittelalterlich-islamischen Kunst Mesopotamiens, die sich die alten Motive der Fabelwesen zum Vorwurf genommen hatte, bilden; nur insofern dürfen wir sie als mit den Bildern der Raij-Keramik verknüpft betrachten, als diese ihrerseits auch einen entwickelten Ableger dieser Kunst ausmachen.

In genau derselben Weise, nämlich als Ausflüsse einer gemeinsamen örtlich und zeitlich gebundenen Kunst, die die gleichen Motive verwendet, sind die Burāq- mit den Sphingen-

---

1 Horovitz, a. a. O., S. 180.

2 Die Annahme eines menschlichen, weiblichen Gesichts an dem Burāq, die sich zuerst bei aṯ-Ṯaʿālibī (gest. 1036) findet, deutet vielleicht schon auf Geist von mesopotamischem Geist hin. 3 *Painting in Islam*, S. 119.

darstellungen der Bronzespiegel verknüpft. An einen Zusammenhang zwischen beiden hatte als erster C. M. Fraehn gedacht.[1] Er hatte freilich angenommen, daß die Sphingen das Burāq selbst vorstellen sollten, während sie nach den vorangegangenen Darlegungen nur motiv- und formgeschichtlich mit diesem verwandt sind. Die beiden Sphingen sind Phantasiewesen der künstlerischen Tradition Mesopotamiens und wollen nicht irgendwelche individuell bestimmte Wesen des religiösen Glaubens repräsentieren. Infolgedessen können wir auch Prisse d'Avennes[2] nicht folgen, wenn er in ihnen Tiere des Paradieses sieht: „Dieu ... a placé dans le Paradis des animaux qui ont des pieds d'antilope, une queue de tigre et une tête de femme. Mahomet et Aly monteront chacun un de ces animaux, et distribueront ainsi aux élus l'eau paradisiaque du Kauther". Dieser Ansicht würde auch dann widersprochen werden müssen, wenn die Darstellung auf den Bronzen und die Beschreibung besser zusammenstimmen würden, als sie es tatsächlich tun.

Es bleibt nun die dritte der oben S. 154 gestellten Fragen zu beantworten, die nach der adossierten Stellung der beiden Sphingen. Es ist ohne weiteres zu ersehen, daß es sich auf den Spiegeln um eine bewußte Anwendung der Wappenstellung handelt. Die Verwendung von Vögeln und Tieren als Wappenemblemen für Herrscher und Dynastien im Orient hat ihre höchste Blüte unter den türkischen Herrscherhäusern des Ostens erlebt[3], ähnlich wie die gegenständlichen Wappen bei den ägyptisch-syrischen Mamlūken die mannigfachen Formen herausgebildet haben, die wir unter anderem besonders von den Scherben aus Fusṭāṭ her kennen. Das Vorkommen von paarweis in Gegenstellung auftretenden Tieren ist im Zweistromland gleichfalls sehr alt.[4] Innerhalb des islamischen Kulturkreises ist hierher als eines der bekanntesten und schönsten Stücke das Flachrelief am Talismantor zu Bagdad zu rechnen. Abbildungen

---

1 *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg*, Bd. VIII, S. 557f.

2 *L'art arabe*, S. 226; schon vorher I. H. Moeller, *Descriptio duorum speculorum*, S. 5. Cfr. Reinaud, *Monumens*, S. 395.

3 Vgl. van Berchem, *Amida*, vor allem S. 92ff.

4 Strzygowski, *Amida*, S. 347; Beispiele aus Karkemiš s. *Syria* I, S. 279, 282.

von diesem sowie von einer Reihe ähnlicher Denkmäler kann man in einem Exkurse bei van Berchem[1] sehen. Einen Tapetenstoff, der auf einem Medaillon zwei Sphingen mit einander zugekehrten Köpfen und einer dazwischen wachsenden Palme zeigt, verlegt Prisse d'Avennes[2] in das XII. Jahrhundert. Ungemein häufig — allerdings aus etwas späterer Zeit und schon unter mitbestimmendem ostasiatischen Einfluß stehend — finden sich Tiere in Wappenstellung auf den sogenannten persischen Tierteppichen der Ṣefewidenzeit dargestellt[3].

Ferner möchte ich noch auf zwei aus dem X. bis XII. Jahrhundert stammende kunstgewerbliche Stücke hinweisen, bei denen die Tiere durch ihre Adossierung besonders stark an die Linienführung der Spiegelrückseiten erinnern. Das eine ist der Steinaufsatz aus Obermesopotamien (um 1100), der jetzt im Museum in Konstantinopel ist. Er stellt zwei mit den Rücken aneinander gelehnte Raubvögel mit umgewendeten Köpfen dar.[4] Das andere ist eine Holzreliefplatte im Musée arabe in Kairo (X.—XII. Jahrh.), auf der zwei Pferdeköpfe und -hälse, voneinander abgewandt, wappenartig zusammengefaßt sind.[5]

Aus der Bronzetechnik sind erwähnenswert die Medaillons, von denen eines „die tamburinschlagenden Tänzer im Wappenstil Rücken an Rücken" wiedergibt, während drei weitere „aufrecht stehende Widder" bzw. „Kamele mit nach unten gestreckten, verschlungenen Köpfen" darstellen[6].

Da die Spiegel nicht datiert sind, können zur Bestimmung ihres Alters nur stilkritische Momente und der Schriftcharakter herangezogen werden. Im Vorhergehenden haben wir gesehen, daß Herstellungsart und Stil der Darstellungen auf der Rückseite die Herkunft aus dem Mesopotamien des XI. bis XIII. Jahrhunderts wahrscheinlich machen.

---

1 *Amida*, S. 82ff. — Da es hier nur auf die Form der Gegenstellung ankommt, ist es unerheblich, ob wir es bei dem Schlangenpaar mit einem wirklichen Wappen zu tun haben, oder, wie C. H. Becker, *Islamstudien* I, S. 315 meint, mit Amuletten.

2 *L'art arabe. Atlas*, Bd. III, Taf. CLVII.

3 Vgl. die Tafeln (z. B. No. 20 u. 21) bei W. Bode und E. Kühnel, *Vorderasiatische Knüpfteppiche aus älterer Zeit*, Leipzig 1922.

4 *Amida*, S. 357. 5 E. Diez, *Die Kunst der islamischen Völker* (*Handbuch der Kunstwissenschaft*), Berlin 1927, S. 203, Abb. 283.

6 Sarre und van Berchem, *Metallbecken*, S. 24f.

Die Umschrift auf den Spiegeln ist, wie erwähnt, in blühendem Kūfī abgefaßt und zwar in einem archaischen Kūfī, das von übertriebenem Gebrauch von Ranken und Verflechtungen frei ist. Das blühende Kūfī wurde in der Epigraphik und Bronzetechnik Mesopotamiens bis gegen Ende des XII. Jahrhunderts allein verwendet, erst in der zweiten Hälfte dieser Periode wurde es zunächst vereinzelt, später allgemein in profanen Inschriften von dem *Nasḫī* abgelöst, während es sich bei qoranischen Inschriften noch länger erhielt[1]. Da es sich bei den Spiegeln um nichtqoranische Segenswünsche handelt, dürfen wir deren Entstehung eher in die Zeit vor als nach dem Jahre 1200 ansetzen.

Wenn wir den Schriftcharakter der Inschriften an der Großen Moschee in Dijārbekr zum Vergleich mit dem Spiegel heranziehen, so müssen wir in weit ältere Zeiten zurückgehen, um einen ähnlichen Typus zu finden. Am ehesten könnte man noch die Nr. 18 bis 20 in der van Berchem'schen Bearbeitung[2] vergleichen. Allein schon diese älteren Bauinschriften zeigen zwei Entwicklungstendenzen, die den Aufschriften auf den Spiegeln noch fehlen. Die eine ist die durch reichliche Spiralisierung der Köpfe und hochgezogene Schwänze der Buchstaben bewirkte Akzentuierung der oberen Linie im Schriftbild[3], die andere betrifft das allmähliche, vom Osten ausgehende Eindringen des coufique tressé nach Amida, das nach der selǧūqischen Eroberung um die Mitte des XII. Jahrhunderts das Schriftbild der Steininschriften beherrscht[4].

Wir dürfen indes nicht die Steininschriften mechanisch zur Bestimmung des Alters der Spiegel verwenden, sondern müssen die Verschiedenheit des Materials berücksichtigen. Da jede Steininschrift vom Steinmetz einzeln gemeißelt werden muß, sind die Buchstabenformen auf diesen viel mehr der individuellen Ausgestaltung und der Abwandlung ausgesetzt als auf gegos-

---

1 Vgl. van Berchem, *Amida*, S. 125.

2 *Amida*, S. 52ff.; Taf. VIII bis XI. Es handelt sich um Bauinschriften des Selǧūqen Malikšāh aus dem Jahre 484/1091—2; des Ināliden Ilaldi und Sulṭāns Muḥammed I. um 510/1116—7, und des Ināliden Ilaldi und Sultāns Maḥmūd I. vom Jahre 518/1124—5.

3 S. die lehrreichen Ausführungen S. Flury's, *Bandeaux ornementés à inscriptions arabes, Amida-Diarbekr*, in *Syria* I, Paris 1920, S. 246f.

4 S. Flury, *Bandeaux* etc. in *Syria* II, Paris 1921, S. 58.

senen Bronzen, wo die einmal geschnittenen Formen sich länger konstant erhalten. Außerdem handelt es sich bei den Sphingenspiegeln, wie wir sahen, um fabrikmäßig hergestellte Massenware, die offenbar längere Zeit hindurch unverändert angefertigt wurde. So erklärt es sich, daß die Buchstabenformen auf ihnen noch im Gebrauch waren, als die gleichen Formen auf Stein längst aufgegeben waren. Es wäre natürlich richtiger, Aufschriften auf anderen Bronzen oder Kupfergegenständen zum Vergleich heranzuziehen. Leider stehen uns da datierte Stücke mit ähnlicher Schrift kaum zu Gebote[1]. Unter den Münzen dieser Gegend und Zeit kommt am meisten in Betracht ein Kupferstück aus Ḥiṣn Kaifā vom Jahre 578[2]. Dabei ist allerdings zu beachten, daß auf der Münze der Schwanz des و in die Höhe gezogen ist, was auf den Spiegeln nie der Fall ist; ebenso sind die Bogen des Schluß-ق und des Schluß-ن nach oben geführt; diese beiden Buchstaben kommen in der Schlußform in der Spiegelbeischrift nicht vor. Es bleibt also als positive stärkere Abweichung nur die Gestalt des و, von welcher die der Münze die jüngere ist. Selbst wenn man nun geringe örtliche Differenzen in Rechnung stellt, wird man mithin doch sagen können, daß die Entstehungszeit der Spiegel noch in das Ende des XII. Jahrhunderts zu verlegen ist. Das gilt natürlich nicht mit Sicherheit für das einzelne Stück, sondern für die Entstehung des Spiegeltypus. Wenn, wie vorhin angenommen, der Typus längere Zeit hindurch unverändert hergestellt wurde, so mögen einzelne Exemplare, also evtl. auch die unserer Untersuchung zu Grunde liegenden Stücke der Oppenheim'schen Sammlung, erst zu Beginn des XIII. Jahrhunderts gegossen sein. Sehr weit in das XIII. Jahrhundert hinabzugehen ist allerdings wohl nicht angängig, da die Mode des neuen Schriftcharakters sicherlich bald auch auf diesem Luxusgegenstand ihr Recht gefordert haben wird.

---

1 Unter den bei van Berchem, *Notes d'archéologie arabe III* in *Journal asiatique* X. série, tome III, Paris 1904, S. 27 ff. charakterisierten Stücken scheinen wenige Aufschriften in blühendem Kūfī zu enthalten. Leider sind sie dort nicht abgebildet, und die Originalkataloge sind mir jetzt nicht zugänglich.

2 St. Lane-Poole, *Coins of the Turkumán Houses of Seljook* etc. Taf. VII, No. 337.

EIN TÜRKISCHER SCHIFFSFERMAN FÜR EIN PREUSSISCHES SCHIFF AUS DEM JAHRE 1835.

VON

HELMUTH SCHEEL.

Im Preußischen Staatsarchiv zu Stettin befindet sich als Leihgabe des Vereins für Pommersche Geschichte ein türkischer Schiffsferman für die Stettiner Handelsbrigg „Wilhelmine Henriette“ aus dem Jahre 1251/1835, der der älteste mir bisher für ein preußisches Schiff bekannt gewordene ist. Soviel ich weiß, ist ein solcher Ferman noch nirgends veröffentlicht worden. Der Stettiner Ferman ist in mancher Hinsicht interessant, daher möchte ich ihn hier in Text und Übersetzung wiedergeben. Vorausgeschickt seien jedoch einige einleitende Bemerkungen über die preußische Schiffahrt im Mittelmeer.

Die Handelsbeziehungen deutscher Länder nach der Levante reichen bis in sehr frühe Zeiten zurück[1], spielten sich aber ehedem fast ausschließlich auf dem Landwege ab, soweit nicht Seemächte wie Venedig mittelbar beteiligt waren. Die unmittelbare Beteiligung nordeuropäischer Staaten, vornehmlich Preußens, an dem Seehandel nach der Levante fällt in verhältnismäßig späte Zeit[2], besonders wenn man die Verwendung preußischer Schiffe in Betracht zieht[3]. Vor Beginn der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts dürfte kaum ein Schiff unter preußischer Flagge das Mittelmeer durchsegelt haben[4]. Hinderungsgründe waren

1 Vgl. u. a. (auch wegen der Handelsprodukte): Karl Dietrich Hüllmann, *Geschichte des Byzantinischen Handels bis zum Ende der Kreutzzüge*, Frankfurt a. O. 1808, und Paul Masson, *Histoire du commerce français dans le Levant au XVII. et XVIII. siècle*, 2 Bde., Paris 1897 u. 1911.

2 Holland schloß die ersten Kapitulationen mit der Türkei bereits 1612 ab, Schweden dagegen erst 1737, Dänemark 1756.

3 Vorher mußte man Schiffe fremder Nationalität verwenden. Vgl. Martens, *Das Consularwesen und die Consularjurisdiction im Orient*, Übers. von H. Skerst, Berlin 1874, S. 164; ferner die Ausführungen bei Max Peters, *Die Entwicklung der deutschen Reederei seit Beginn dieses Jahrhunderts*, Jenaer Diss. 1899, I. Bd., S. 2ff.

4 Schreiben des preußischen Ministeriums der auswärtigen Angelegen-

hauptsächlich die Gefahren, die von den Seeräuberschiffen der Barbareskenstaaten drohten[1]. Staaten mit einem ausgedehnten Mittelmeerhandel wie Frankreich hatten schon zeitig besondere Handels-, Freundschafts- oder Friedensverträge mit diesen nordafrikanischen Staaten abgeschlossen[2]. Bekanntlich hatten die Barbareskenstaaten, die an sich der Botmäßigkeit des türkischen Sultans unterstanden, im 17. und besonders im 18. Jahrhundert eine derartige Selbständigkeit und Macht erlangt, daß der Sultan in Konstantinopel seine Oberhoheit nur noch dem Namen nach ausübte[3]. Die Deis[4] kümmerten sich um seine Weisungen schließlich überhaupt nicht mehr. So erkannten sie z. B. die von der Pforte ausgestellten Schiffsgeleitbriefe (Schiffsfermane) für sich nicht als verbindlich an. Merkwürdigerweise nahm scheinbar auch die Pforte, wenigstens zeitweilig, den Standpunkt ein, daß die Barbareskenstaaten nicht unbedingt in die Kapitulationen einbezogen waren[5]. Wie unsicher sich infolgedessen die Verhältnisse z. B. für die am Mittelmeerhandel interessierten preußischen Reeder gestalteten, kann man aus folgendem Schriftwechsel ersehen[6]:

---

heiten an den Geh. Cab. Rath von Rother vom 13. 8. 1835 (Preuß. Geh. Staatsarchiv in Dahlem, A. A. II, Rep. VI Preußische Konsulate, Türkei und afrikanische Staaten Nr. 4).

1 Zinkeisen, *Geschichte des osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1855, Bd. III, S. 325f. und Bd. IV (Gotha 1856), S. 327. Allerdings war auch die Seeräuberei durch französische, englische und spanische Kaperschiffe im Mittelmeer ein allgemeines Übel, dem alle noch so dringenden Vorstellungen der interessierten Mächte nicht zu steuern vermochten (vgl. C. F. Wandel, *Danmark og Barbareskerne* 1745—1846, København 1919, S. 82).

2 Frankreich mit Algier bereits 1567; Dänemark noch vor Abschluß seiner türkischen Kapitulation (1756) mit Marokko i. J. 1753 (C. F. Wandel, a. a. O., S. 17).

3 Martens, a. a. O., S. 219; Zinkeisen, a. a. O. (Anm. 5).

4 Über die Herkunft des Wortes *Dei* als Bezeichnung für die Regenten der Barbareskenstaaten vgl. J. Østrup, *Orientalske Høflighedsformler og Høflighedsformer*, København 1927, S. 32.

5 Vgl. meine Arbeit *Die Schreiben der türkischen Sultane an die preussischen Könige in der Zeit von* 1721—1774 usw. in *MSOS*. Jg. 1930, Abt. II, S. 24 (auch als Sonderdruck erschienen bei de Gruyter unter dem Titel *Preussens Diplomatie bei der Pforte*).

6 Vgl. hierüber die Akten des PrGehStArch., Rep. XI, 274, *Türkei*, fasc. 8, *Privata mit der Türkei* (1801) 1804/05, Heft 1—3.

Der Reeder Heyden aus Stettin schreibt an das Preußische Ministerium: „... daß die Assuradeurs[1] an die Freyheit, daß die Preußischen Schiffe die mittelländische See befahren könnten, und daß ein Türken Paß selbige für den Corsaren von Algier, Tunis und Tripolis schütze, noch nicht glaubten, in dem alle Mächte für die Sicherheit ihrer Schiffe einen Separat Vergleich mit selbigen hätten, und auch einen jährlichen Tribut entrichten müßten ... daß die Pforte an die Deys einen Ferman erlassen wäre zwar bekannt, aber man wüßte wie wenig selbige solchen respectirten". Das Ministerium antwortete an Heyden: „... daß diese Pässe in Gefolge einer freundschaftlichen Übereinkunft zwischen dem Königlichen Hofe und der Pforte, und auf Grund der zwischen dieser und den Barbaresken Staaten Algier, Tunis und Tripolis bestehenden Verhältnissen respectiret werden. Das Kgl. Cabinets Ministerium kann indeß freilich nichts auf die möglichen Fälle des Gegentheils eine Verbürgung übernehmen". Darauf schrieb Heyden: „... die Assuradeurs sagen, sie wollten nicht eher zeichnen, bevor öffentlich bekannt gemacht wird wie der Preußische Hof nicht allein mit den Türken, sondern auch mit den Corsaren und Maroccanern in einer fried- und freundschaftlichen Übereinkunft der Schiffahrtsfreyheit im Mittelländischen Meere verbunden ist, für den Maroccanern würde mir der erhaltene Türk. Firman überdem wohl nicht sichern, worüber ich um einer allerhuldreichsten Belehrung alleruntertһänigst bitte". Darauf ergingen folgende Antworten: „... daß eine Bekanntmachung der mit der Pforte getroffenen Übereinkunft soweit sie im allgemeinen erforderlich schon von der dortigen Cammer[2] verfügt sein werde, daß unterdessen diese Übereinkunft den Marokkanischen Staat allerdings nichts angehe ...", und später: „... es sei zwar alle Wahrscheinlichkeit daß die 3 Staaten die Türk. Firmans gehörig respectiren werden, und es sei auch noch kein Fall von Gegentheil vorgekommen[3]. Das Cab. Ministerium könne aber keine Garantie Versicherung hierüber ertheilen ...", und: „... daß der Dey

1 Es soll wohl Assureurs heißen.

2 Scil.: in Stettin.

3 Das widerspricht also der Aufzeichnung (*Bemerkungen über die Verhältnisse der preußischen Handelsflagge im Mittelmeer in Beziehung zu den Barbaresken*) von 1837 (PrGehStArch., A. A. II, Rep. VI vol. X).

von Algier sich neuerlich erklärt habe, die Firmans der Pforte bei Preußischen Schiffen nicht respectiren zu wollen ...".

Wenn die Pforte bisweilen den Standpunkt vertreten haben sollte, daß die Kapitulationen für die Barbareskenstaaten nicht verbindlich gewesen seien, so muß sie später, vielleicht unter dem Druck fremder Mächte, die Unhaltbarkeit dieser These zugestanden haben. Jedenfalls hat sie sich z. B. in dem 1826 zu Akkermann mit Rußland abgeschlossenen Vertrage verpflichtet (Art. 7), alle Schäden zu ersetzen, die Rußland durch die Barbareskenstaaten und die Korsaren zugefügt würden[1]. Auffällig bleibt aber, daß im Text der von der Pforte ausgestellten Schiffsfermane stets nur Anweisungen an die Beamten rein türkischer Gebiete (Meerengen usw.) enthalten sind, nie dagegen besondere Weisungen an die Barbaresken. Dies trifft, wie aus der Übersetzung des Fermans von 1835 hervorgeht, auch damals noch für preußische Schiffe zu, obwohl in dem zweiten Vertrag zwischen Preußen und der Pforte vom Jahre 1790[2] die Barbareskenstaaten ausdrücklich genannt werden (Art. 2): „La Sublime Porte garantit la navigation libre des bâtiments prussiens dans la Mer Blanche, sur le même pied que des bâtiments des autres puissances amies, avec pavillon et la patente de Prusse, et que sous aucun motif ou prétexte quelconque, ces bâtiments marchands ne puissent être inquiétés par les Régences de Tunis, Algers ou Tripolis, et après la confection du présent instrument, on en fera part aux dites Régences et on les préviendra, pour que d'Elles-mêmes et par un consentement mutuel entre Elles et la Cour de Prusse, Elles puissent faire pour cet effet un Traité particulier".

Ein besonderes Abkommen ist aber niemals getroffen worden. Auch zwischen Preußen und Marokko bestand kein Vertrag. Nur hat im Jahre 1782 der damalige Dei von Marokko, Muḥammed ben ʿAbdallāh[3], in Verehrung Friedrichs II. aus

---

1 Martens, a. a. O., S. 219. Text des Vertrages von Akkermann: (türk.) *Muʿāhedāt-i ʿumūmīje meǧmūʿasy*, Stambul o. J., Bd. IV, S. 58ff.; (franz.) Noradounghian, *Recueil d'actes de l'Empire Ottomane* Bd. II, S. 116.

2 Abgedruckt in *Die Handelsverträge des Deutschen Reiches*, hrsg. vom Reichsamt des Innern, Berlin 1906.

3 1759—1790.

eigenem Antrieb den Befehl erlassen, „die preußischen Untertanen, deren Schiffe und Vermögen auf keine Weise zu belästigen oder zu beunruhigen“. Trotz alledem sind aber Beeinträchtigungen der preußischen Schiffahrt durch die Barbaresken nicht ausgeblieben[1], insbesondere, nachdem dieser Befehl allmählich in Vergessenheit geraten war. Die Preußische Regierung hat es nicht für angezeigt erachtet, besondere Verträge mit diesen Staaten abzuschließen, obwohl z. B. der Dei von Tunis im Jahre 1835 eine Anregung dazu gegeben hat[2]. Eine starke Erleichterung für die Schiffahrt auf dem Mittelmeer scheint nach dem Jahre 1816 eingetreten zu sein, als infolge des Einflusses von England die Barbareskenstaaten auf die Christensklaverei verzichten mußten. Zum letzten Mal soll ein preußisches Schiff von Korsaren im Jahre 1827 aufgebracht worden sein[3], und zwar durch Kaperschiffe aus Tripolis in der Nähe von Lissabon. Die fortgeführte Mannschaft erhielt jedoch durch Vermittlung des englischen Gesandten in Tripolis ohne Entrichtung von Lösegeld die Freiheit[4]. Das Schlimmste für die preußischen Reeder, deren Schiffe gekapert wurden, war, daß der Staat keinen Schadenersatz leistete[5], eine Versicherung aber in der Regel auch nicht abgeschlossen werden konnte, oder nur bei Zahlung unverhältnismäßig hoher Prämien. Lediglich die Schiffsmannschaft mußte seit 1808 versichert werden, damit sie im Falle der Gefangennahme losgekauft werden konnte (sogen. Sklavenkasse). In den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts scheint sich die Lage der Schiffahrt soweit gebessert zu haben, daß preußische Schiffe zu allgemein gültigen Sätzen versichert werden konnten[6].

---

1 Vgl. die *Bemerkungen über die Verhältnisse der preußischen Handelsflagge im Mittelmeer* usw. von 1837 (PrGehStArch., A. A. II, Rep. VI vol. X), sowie die Beispiele bei Wandel, a. a. O., S. 48f.

2 Schreiben des Fürsten Pückler-Muskau an den Minister Ancillon (PrGehStArch., A. A. II, Rep. VI *Preußische Consulate, Türkei und afrikanische Staaten*, Nr. 4, vol. 1).

3 PrGehStArch., A. A. II, Rep. VI vol. X *Barbaresken* Nr. 1.

4 ebenda.

5 Ebenda, unter g.

6 Es fehlt bisher leider eine eingehende Darstellung des preußischen Seehandels nach der Levante von den Anfängen bis etwa 1850. Im Rahmen dieser Skizze kann einiges nur angedeutet werden.

Trotz all dieser Gefahren und widrigen Verhältnisse müssen aber hin und wieder, vielleicht gar nicht einmal so selten, preussische Schiffe gewagt haben, Reisen in das Mittelmeer zu unternehmen. Dies läßt sich schon daraus schließen, daß öfter Anträge auf Ausstellung von „Türkenpässen" vorgelegt worden sind, und daß das Preußische Ministerium die Ausstellung dieser Pässe bei der Pforte nachgesucht hat[1]. Derartige Schiffsfermane aus jener Zeit für preußische Schiffe sind ziemlich selten. Der Grund dafür wird hauptsächlich darin zu suchen sein, daß diese Fermane den Schiffseignern oder Kapitänen ausgehändigt wurden, und daß sie später in Privatbesitz verblieben, auf diese Weise also nicht in öffentliche Archive gelangten.

Der im Stettiner Staatsarchiv aufbewahrte Schiffsferman für die Handelsbrigg „Wilhelmine Henriette", aus dem Jahre 1251 d. H. (1835 A. D.), ist, wie erwähnt, der älteste für ein preußisches Schiff, der mir bisher bekannt geworden ist[2]. Dieser Ferman ist deshalb von besonderem Interesse, weil die „Wilhelmine Henriette" das erste preußische Schiff gewesen ist, das nach langer Unterbrechung wieder die preußische Flagge im Mittelmeer gezeigt hat, und außerdem das erste preußische Schiff überhaupt gewesen sein wird, das seine Reise über Konstantinopel hinaus in das Schwarze Meer ausgedehnt und vor Odessa Anker geworfen hat[3]. Das Schiff war unter Führung des Stettiner Kapitäns Karl Kruse im Jahre 1835 von Bordeaux über Rochefort nach Bougie (Algier) gesegelt, und von da ohne Ladung nach Konstantinopel und Odessa weiter gefahren, um in Ovagerlach (an der Mündung des Dnjepr) Schiffmasten und Schiffsbauholz zu übernehmen, die nach Bordeaux bestimmt waren. Infolge vieler Widerwärtigkeiten (u. a. Einfrieren an der Dnjepr-Mündung

1 PrGehStArch., Rep. XI, 274 *Türkei* fasc. 8, Heft 1, Bl. 6, Auftrag an den Gesandten von Bielefeld in Konstantinopel v. J. 1803, „. . . in gewöhnlicher Art den Türkenpaß auszuwirken". (Übrigens betrug die an die Pforte dafür zu entrichtende Gebühr 26 Piaster.)

2 Der Ferman ist mir durch gütige Vermittlung von Herrn Staatsarchivdirektor Dr. Grotfend (früher Stettin) zugänglich gemacht worden.

3 Obwohl Preußen bereits seit 1806 das Recht der freien Durchfahrt nach dem Schwarzen Meer besaß (Topf, *Der jetzige Stand der Dardanellenfrage und das Lausanner Meerengenabkommen*, Gött. Diss. 1927, S. 4, Anm. 4; und PrGehStArch., A. A., Sect. I, *Turquie*, Rep. I, Nr. 49, *Ber. d. preuß. Geschäftsträgers de Royer* v. 25. 4. 1830).

und den dadurch verursachten Zwangsaufenthalt von 137 Tagen) hatte die Reise nicht den Erfolg, auf den man gehofft hatte[1]. Das Preußische Ministerium hat sich für diese Reise sehr interessiert und den preußischen Konsul in Odessa, Walter, angewiesen, von dem Kapitän Kruse nähere Auskünfte über seine Erfahrungen auf der Reise einzuziehen, damit diese alsdann weiteren Kreisen nutzbar gemacht werden könnten[2]. Man wollte vor allem wissen, ob und in welcher Hinsicht das preußische Schiff eine unterschiedliche Behandlung gegenüber den Schiffen anderer Nationen erfahren hatte. Bei der Rückkehr der „Wilhelmine Henriette" nach Bordeaux hat der dort residierende preußische Konsul Abschrift des Schiffstagebuches an das Preußische Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten gesandt, von dem diese an den damaligen Geheimen Kabinettsrat von Rother im August 1836 weiter gegeben worden ist. Trotz aller Nachforschungen ist es mir bisher leider nicht gelungen, diese Abschrift wieder aufzufinden[3]. Der Inhalt des Tagebuches wird über den Verlauf der Reise und über die Schiffahrtsverhältnisse im Mittelmeer zu damaliger Zeit sicher interessante Aufschlüsse geben können.

Der Schiffsferman für die Brigg „Wilhelmine Henriette" ist eine auf gelbliches, pergamentartiges Papier geschriebene Urkunde, die als Wasserzeichen einen Halbmond (mit Gesicht) in der oberen Hälfte aufweist[4]. Die Außenmaße sind etwa

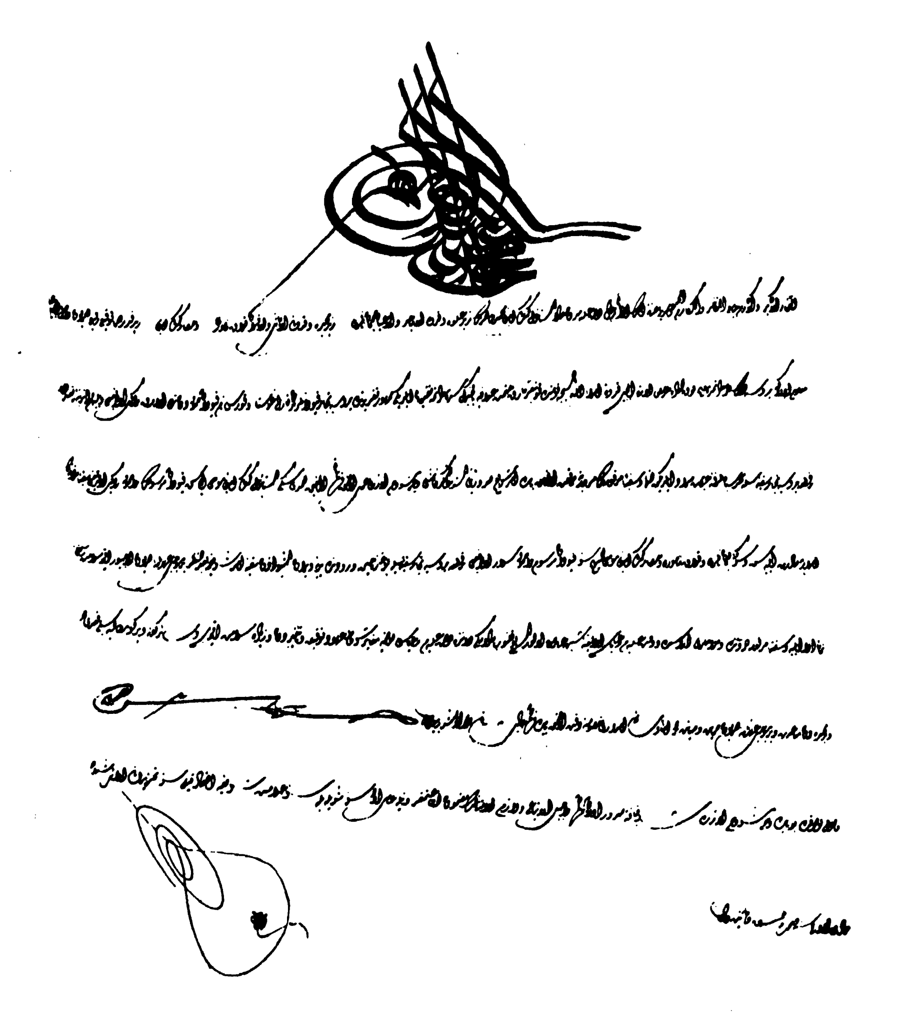
1 Vgl. über all dies PrGehStArch., Sect. II, Rep. 6, *Afrika* (*Barbareskenstaaten*) Nr. 1 vol. X, u. Sect. II, *Türkei*, Rep. 6, *Consulate* Nr. 4 vol. I, sowie den dort erhaltenen Brief des Kapitäns Kruse an den Gesandten v. Königsmarck v. 25. 9. 1835.

2 Schr. d. Grafen Königsmarck vom 25. 9. 1835.

3 Die Abschrift ist am 30. 8. 1836 an Rother abgesandt und von dessen Vertreter unter dem 12. 9. 1836 — A 8116 Verwaltung für Handel, Fabrikation und Bauwesen — bestätigt worden. Die Rother'schen Akten sind noch nicht vollständig geordnet, so daß ein Auffinden trotz aller Nachforschungen, bei denen mich Herr Archivrat Dr. Dehio in liebenswürdigster Weise unterstützt hat, nicht gelang. Auch die Nachforschungen in den Archiven der Behörden zu Stettin (Oberpräsidium [Wasserbaudirektion], Regierungspräsident und Staatsarchiv) waren ergebnislos.

4) Über die Bedeutung des Papiers und der Wasserzeichen bei türkischen Urkunden und Handschriften vgl. jetzt die Studie von F. Babinger, *Zur Geschichte der Papiererzeugung im Osmanischen Reiche*, Berlin 1931.

54, 8 × 80, 3 cm. Die Urkunde hat vier Faltprodukte. *Ṭuġrā* und Schrift sind schwarz. Zum Trocknen ist Goldstaub[1] verwendet worden, von dem sich noch Spuren vorfinden. Es handelt sich um eine Blankourkunde, denn die Namen einiger Beamter sind nicht angeführt, und am Schluß von Zeile VI



sind die letzten Zeichen, die ich nicht mit Sicherheit deuten kann (? امر شريفم), zwecks Ausfüllung des restlichen Platzes verschnörkelt und lang gezogen. Der Text ist in acht gut und deutlich lesbaren Zeilen geschrieben. Eine Umhüllung lag nicht bei.

1) Vgl. Ludwig Fekete, *Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatik der türkischen Botmäßigkeit in Ungarn* (*Veröffentlichungen des königl. ung. Staatsarchives*), Budapest 1926, S. XXIII.

Der Text der Urkunde lautet:

محمود خان بن عبد الحميد مظفر دائما

I افتخار الاكابر والاكارم جامع المفاخر والمكارم المختص بمزيد عناية
الملك الدائم رجال[1] دولت عليه‌مدن حالا استانبول كمركى امينى محمد
طاهر بك زيد علوه وقدوة الاماجد والاعيان ليمان ناظرى[2] زيد مجده
وقدوة الاماثل والاقران قواق مأمورى[2] وحصار كمركى امينى[2] زيد قدرهما
توقيع رفيع همايون واصل اوليجق II معلوم اولا كه پروسيه دولتنك
در سعادتمده مقيم فوق العاده مرخص اورته ايلجيبيسى[3] قدوة امراء
الملة المسيحيه قومنت قونيغزمارق ختمت عواقبه بالخير سده
سعادتمه تقديم ايلديكى ممهور تقريرنده پروسيه تجار قپودانلرندن
قارل غوستاو قورس[4] نام قپودان حموله‌دن تهى اوله‌رق راكب اولديغى
ويلهيه‌لم انرينه‌ته تعبير اولنور III بر قطعه پروسيه تجار سفينه‌سيله
بحر سياه طرفنه عزيمت مراد ايلديكن انها وسفينهٔ مرقومه‌نك
مرورينه ممانعت اولنمامق بابنده امر شريفم صدورينى استدعا اتمكدن
ناشى وجه مشروح اوزره عمل اولنمق فرمانم اولمغين ايمدى سنكه
استانبول كمركى امينى مومى اليه سن قپودان مرسومك بلا حموله
راكب اولديغى سفينهٔ مرقومه‌نك IV امرارينه مبادرت ايليه‌سن
وسزكه ليمان ناظرى وقواق مأمورى وحصار كمركى امينى مومى
اليهم سز قپودان مرسوم بلا حموله سوار اولديغى بر قطعه پروسيه تجار
سفينه‌سيله بوغازه حين ورودنده يدينه ويران[5] اشبو الان سفينه
امر شريفمه بعد النظر برموجب عهدنامهٔ همايون اوچيوز اقچه

---

1 Über den Begriff رجال vgl. die interessante Notiz bei Raczynski, *Malerische Reise in einigen Provinzen des osmanischen Reiches* (dtsch. Übers. v. F. H. v. d. Hagen, Breslau 1825, S. 346), sowie G. Jacob, *Türkisches Hilfsbuch*, I. Teil, Berlin 1916, S. 35 mit Anm. 3, und die dort zitierte Schrift von M. Bittner, *Der Einfluß des Arabischen und Persischen auf das Türkische*, S. 55.

2 Wegen der Namensauslassungen vgl. unten S. 175.

3 Über die Schreibweise ايلجيى statt ايلچى vgl. Kraelitz, *Bericht über den Zug des Großbotschafters Ibrahim Pascha nach Wien i. J. 1719* (*Sitz.-Ber. d. Kaiserl. Ak. d. Wiss. Wien*, Phil.-Hist. Kl., 158. Bd., 3, Abhdlg., Wien 1908, S. 7f.).

4 Die Schreibung قورس für Kruse ist wohl weniger ein Hörfehler, vielmehr darauf zurückzuführen, daß die Türken am Anfang eines Wortes nicht gern zwei aufeinander folgende Konsonanten aussprechen.

5 Sicher Fehler für ويريلان.

سلامت رسمنی V تماما ادا ایلیه وسفینۀ مرقومه درونندہ وملاحلری
اراسندہ دولت علیهم رعایاسی اولدیغنه شبهه عارض اولور ایسه
یوقلنوب مادامکه درونندہ دولت علیهم رعایاسی بولنمیه مغایر شروط
عهود توقیف وتأخیردن وزیادہ سلامت اقچهسی وسائر کونه ویرکو
مطالبهسیله تعدی VI ورنجیدہدن مباعدت وبرموجب عهدنامۀ
همایون[1] حمایت وصیانت برله امناً وسالماً امراری خصوصنه دقت
اولنمق بابنده فرمان عالیشانم صدر اولمشدر بیوردومکه [؟ امر شریفم] VII[2]
وصول بولدقدہ بوبابدہ وجه مشروح اوزرہ شرفیافته صدور اولان فرمان
واجب الاتباع ولازم الامتثالك مضمون اطاعتمقرونیله عامل اولهسز شویله
بلهسز علامت شریفه اعتماد قیلهسز تحریراً فی اوائل شهر VIII جمادی
الاولی سنه احدی[3] و خمسین و مائتین والف

بمقام
قسطنطینیه
المحمیه

Übersetzung.

(*Ṭuġrā*)

Maḥmūd Chān ben ʿAbd-ül-Ḥamīd[4], siegreich immer.

Ruhmreichster der Großen und Großwürdenträger, Schatzhaus rühmlicher Eigenschaften und edler Handlungen, der du

---

1 Die Kapitulation zwischen Sultan Selīm III. und Friedrich Wilhelm III. vom 31. Januar 1790 / 16. ğemāzü'l-ūlā 1204 *Muʿāhedāt-i-ʿumūmīje meǧmūʿasy* Bd. I, S. 90, u. (franz. Übersetzung) bei Martens, *Recueil de traités*, 1. Aufl. Bd. IV, S. 560 (diese Übersetzung ist ziemlich ungenau). Die Kapitulation wurde am 14. muḥarrem 1205 (24. September 1790) ratifiziert. In etwas späteren Fermanen wird betont, daß es sich dann um den Vertrag zwischen der Türkei und dem Zollverein handelt, denn es heißt nicht mehr عهدنامۀ همایون, sondern: معاهدہ جدیدہ (vgl. die beiden Schiffsfermane in der Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung, Nr. 7 v. 1267 zum Passieren des Bosporus für das Hamburger Schiff Gesine, u. Nr. 3 v. 1263 für das Hamburger Segelschiff Elbe).

2 Wegen der Schriftzeichen am Schluß der Zeile vgl. oben S. 172.

3 Die Stelle ist im Original radiert und das Wort احدی mit ganz anderer Schrift und ziemlich ungeschickt zugesetzt.

4 Maḥmūd II. (1808—1839). Wegen der Stellung des Titels Chān vgl. Kraelitz, *Osmanische Urkunden in türkischer Sprache aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, in *Sitz.-Ber. d. Kaiserl. Akad. d. Wiss. in Wien*, Phil.-Hist. Klasse, 197. Bd., 3. Abhdlg., Wien 1922, S. 21.

ausgezeichnet bist mit der reichen Gnade des ewigen Königs, der du zu den Würdenträgern Meines Hohen Reiches gehörst und gegenwärtig Zolldirektor von Stambul bist, Meḥmed Ṭāhir Bei[1]: vermehrt werden möge deine Erhabenheit : /,

Vorbild der Erlauchten und Vornehmen, Hafeninspektor . . .[2] /: vermehrt werden möge dein Ruhm : /,

Muster derer, die mit euch gleichen Ranges und die euch ähnlich sind, Beamter von Qawāq . . .[2, 3] und Zolldirektor von Hiṣār . . .[2] /: vermehrt werden möge euere Macht : /,

---

1 Über Ṭāhir Bei vgl. *Siǧill-i ʿoṣmānī* Bd. III, S. ٢٤٧ unten. Er war also z. Zt. der Ausstellung dieses Fermans bereits zum zweiten Mal Zolldirektor von Stambul.

2 Die Namen sind im Original ausgelassen. Von Hammer übersetzt *limān nāẓiri* „Inspektor der Schiffsbehälter" (*Staatsverfassung*, II, S. 295) und „Aufseher des Hafens" (*Gesch. d. Osman. R.* Bd. X, S. 701). Er unterstand dem *limān reʾīsi*, der Pascharang hatte.

3 In einem früheren Schiffsferman aus dem Jahre 1241/1826 für das englische Schiff „Royal Briton" (im Besitze des Historischen Seminars der Universität Berlin; in diesem Ferman wird übrigens der englische König انكلتره پادشاهی genannt) wird mit diesen Maßnahmen der قواق اوستەسی betraut. Gemeint ist wohl der in *tārīḫ-i Rāšid*, Inkunabelnausgabe Bd. I, Bl. ١٣٢ v. erwähnte قره دكز بوغازی قربنده واقع قواق باغچەسی اوستەسی, ein Janitscharenoffizier im Range eines Hauptmanns (vgl. *Lehǧe-i ʿoṣmānī*, 1. Aufl. Stambul 1923, Bd. I, S. ٦٠٨ s. v. اوسته). Bekanntlich sind die Janitscharen im Juni 1826 von Maḥmūd vernichtet worden. Wahrscheinlich hat dann ein Zivilbeamter, eben der قواق مأموری einen Teil der Funktionen des قواق اوستەسی übernommen, vielleicht auch die Polizeigewalt, die vordem die *Bostandschi*-Offiziere am Bosporus ausübten. Näheres über den قواق مأموری habe ich nirgends finden können. Auch Bianchi, *Notice sur le premier Annuaire* (سالنامه) *impérial de l'Empire Ottoman pour l'année de l'hégire* 1263 (1847) — *Journ. As.* 4. Série, Bd. 10 (1847) S. 177 und Bd. 11, S. 1 u. 293 — nennt ihn nicht. Bei der Gelegenheit sei darauf hingewiesen, daß Qawāq von jeher, schon in frühester Zeit, Kontrollstation, später auch Quarantänestation gewesen ist. Eine offizielle Quarantäne ist allerdings in der Türkei erst 1838 eingerichtet worden (Lorenz Rigler, *Die Türkei und deren Bewohner* usw., Wien 1852, Bd. I, S. 407f.). Jedoch sind schon viel früher (1813) Versuche damit gemacht worden (Raczynski, a. a. O. S. 96f.). Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß der *Qawāq meʾemūri* neben seinen sonstigen Obliegenheiten schon damals eine Art Quarantäne ausgeübt hat (vgl. auch den *Bericht des Preußischen Geschäftsträgers in Konstantinopel de Royer vom* 11. II. 1830 — PrGehStArch., A. A., Sekt. I *Turquie*, Rep. I, Nr. 49). Zu bemerken ist noch, daß Esʿad in seinem *Üss-i Zāfer*, Stambul 1243, S. ٢٥٣ bei Aufzählung der kaiserlichen Gärten Qawāq nicht erwähnt (vgl. auch von Hammer, *GdOR.* Bd. VI, S. 752).

bei Ankunft des erhabenen Kaiserlichen Handzeichens sei folgendes kund:

Der außerordentliche bevollmächtigte Gesandte Preußens, der in meiner Hauptstadt residiert, und der das Vorbild der Großen christlicher Nation ist, Graf Königsmarck[1]/: sein Ende möge glücklich sein : / hat an Meinem Sitz der Glückseligkeit eine untersiegelte Note überreicht. In dieser wird mitgeteilt, daß der preußische Kauffahrteikapitän Carl Gustav Kruse mit einem von ihm geführten preußischen Kauffahrteischiff, das den Namen „Wilhelmine Henriette" trägt und keine Ladung hat, nach dem Schwarzen Meer zu fahren beabsichtigt; es wird beantragt, Meinen Kaiserlichen Befehl zu erlassen, damit das genannte Schiff an der Durchfahrt nicht gehindert werde. Auf daß diesem [Antrage] entsprochen werde, sei jetzt Mein Befehl [folgender]:

Du, der du der genannte Zolldirektor von Stambul bist, hast das von dem erwähnten Kapitän geführte Schiff ohne Ladung schleunigst passieren zu lassen;

Ihr, die ihr seid die Genannten, nämlich der Hafeninspektor, der Beamte von Qawāq und der Zolldirektor von Ḥiṣār: Der erwähnte Kapitän mit seinem von ihm geführten preußischen Kauffahrteischiff ohne Ladung hat bei seiner Ankunft in den Meerengen, nachdem ihr diesen Meinen ihm ausgehändigten Kaiserlichen Schiffsferman gesehen habt, auf Grund der Kaiserlichen Kapitulation 300 Aktsche Selametgebühr[2] genau zu entrichten. Sofern Zweifel auftauchen sollten, ob nicht im Innern dieses Schiffes oder unter der Besatzung sich *ra'ājā*[3] Meines

1 War von 1835—1842 preuß. Gesandter bei der Pforte (vgl. H. v. Moltke, *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei aus den Jahren 1835—1839*, 6. Aufl. Berlin 1893, S. 23). In türkischen Geschichtswerken wird, soweit ich im Augenblick übersehen kann, über ihn nur in *Tārīḫ-i Luṭfī*, Stambul 1302, Bd. V, S. 10, berichtet (Antrittsaudienz).

2 Vgl. meine oben (S. 166 Anm. 5) genannte Arbeit, S. 19 Anm. 7 und S. 22 mit Anm. 5.

3 Über die Bedeutung des Wortes *ra'ājā* vgl. den Aufsatz von J. H. Mordtmann, *Türkischer Lehnsbrief aus dem Jahre* 1682 in *ZDMG.*, Bd. 68 (1914) S. 138 Anm. 1. Wahrscheinlich benötigten die *ra'ājā* (wohl aus steuerlichen Gründen) zur Ausreise aus der Türkei einer besonderen Erlaubnis. Ferner: Fr. Giese, *Die geschichtlichen Grundlagen für die Stellung der*

Hohen Reiches befinden, sollt ihr dies nachprüfen, und wenn sich darin keine *ra'ājā* Meines Hohen Reiches befinden, sollt ihr davon absehen, es entgegen den Bestimmungen der Kapitulation zurück- oder aufzuhalten, höhere Selametgebühr oder andere Arten von Steuer zu verlangen, sowie Zwang auszuüben oder es anderweit zu behelligen, sondern sollt ihm, entsprechend der Kaiserlichen Kapitulation, Schutz und Hilfe gewähren, sowie für eine sichere und friedliche Durchfahrt Sorge tragen.

Zu diesem Zweck ist Mein erhabener Ferman erlassen worden. So habe ich befohlen (Meinen erhabenen Befehl?):

Bei seiner Ankunft sollt ihr Meinem Ferman, der erlassen worden ist, damit in der oben geschilderten Weise verfahren werde, die gehörige Folge geben und den gebührenden Gehorsam leisten. Dies sollt ihr wissen und sollt Meinem Kaiserlichen Handzeichen Glauben schenken.

Geschrieben in den ersten Tagen des Monats Ğemāzü'l-ūlā im Jahre 1251[1].

Gegeben in der Residenz,
dem wohlbehüteten
Konstantinopel.

---

christlichen Untertanen im osmanischen Reich, in *Der Islam*, Bd. XIX, Heft 4, S. 264.

1 25. August — 3. September 1835.

ZUR STAMBULER VOLKS- UND GAUNER-SPRACHE.

VON

FRANZ STEINHERR.

Das Erscheinen der Arbeit *Matériaux sur l'argot et les locutions populaires Turc-ottomans* von Mikhaïl Mikhaïlov[1] veranlaßt mich, aus dem von mir in den letzten Jahren gesammelten Material der Stambuler Volks- und Gauneraussdrücke eine Ergänzung zu bringen, die bei Mikhaïlov Vorhandenes nur vereinzelt und nur soweit enthält, als ich dafür Belege aus der Literatur beibringen konnte.

Die Wörter wurden von mir auf ihr Vorkommen in den folgenden Wörterbüchern geprüft:

J. W. Redhouse, *A Turkish-English Lexicon*, H. Matteosian, Constantinople, 1921.

Diran Kélékian, *Dictionnaire Turc-Français*, Mihran, 1911.

İbrahim Alâettin, *Yeni Türk Lûgati* (in neuer Lateinschrift), Kanaat Kütüphanesi, 1930.

Die Durchsicht von älteren Wörterbüchern erübrigte sich, da aus dem Vorwort bei Redhouse und Kélékian hervorgeht, daß diese älteren Lexika in ihnen so gut wie aufgegangen sind. Auch konnte ich mich durch mehrere Stichproben überzeugen, daß Bianchi, Zenker usw. gegenüber Redhouse und Kélékian keine neuen Bedeutungen aufweisen.

Die in den letzten 2 Jahren in neuer Schrift erschienenen Wörterbücher, wie:

Ali Seydi, *Resimli Türkçe Lûgat* (Cihan Kitaphanesi),

İbrahim Alâettin, *Yeni Türk Lûgati* (Kanaat Kütüphanesi),

1 *Morgenländische Texte und Forschungen*, Band II, 3, Leipzig 1930, herausgeg. von A. Fischer.

S. Muhtar, *Türkçe-Franzisca Yeni Lûgat* (Kanaat Kütüphanesi),
S. Muhtar, *Türkçe-İngilizce Yeni Lûgat* (Kanaat Kütüphanesi),

enthalten zwar viele neue Volks- und Gaunerausdrücke, jedoch leider immer ohne sie als solche kenntlich zu machen.

Bei der Wiedergabe der Wörter habe ich mich durchweg an die offizielle türkische Rechtschreibung[1] gehalten, nur bei manchen Worten Akzente angebracht, wenn die Betonung von der Norm abweicht. Außerdem wird besonders angemerkt, wo die tatsächliche Aussprache von der durch das Schriftbild nur unvollkommen oder falsch fixierten auffällig abweicht.

Die wörtliche Bedeutung wurde, soweit nötig, in ( ) dem Worte nachgestellt. Nach ihrem Gebrauchsradius wurden die Ausdrücke wie folgt gekennzeichnet:

P. = Populärer Ausdruck (der von jedermann verstanden wird),
F. = Familiärer Ausdruck (der von jedermann verstanden wird, jedoch mehr intim gebraucht wird),
V = Külhanbeyi-Ausdruck (Gaunersprache), Ausdruck eines ausgesprochenen Argots, der nur von einer bestimmten Klasse, von Apachen (Külhanbeyi), Chauffeuren, Bootsleuten, Lastträgern u. a. m. verstanden wird. Eine Sonderung nach Berufsklassen gäbe ein falsches Bild, da diese Ausdrücke mit wenigen Ausnahmen von allen Berufen dieser Bevölkerungsschicht verstanden und gebraucht werden.

Auf Schülersprache, Kindersprache und Frauensprache wurde gesondert hingewiesen.

Bei der Sammlung der Wörter und Ausdrücke erfreute ich mich der Hilfe einiger Freunde, die durch ihren sich auf alle Bevölkerungsklassen erstreckenden großen Bekanntenkreis in der Lage waren, einen großen Teil des Materials für mich zusammenzutragen. Ich danke ihnen, insbesondere Ruşen bey und Nahit bey, denen ich einen guten Teil der Ausdrücke und vor allem die Erklärungen schulde. Selbstverständlich wurden die Ausdrücke, die fast durchgängig aus Stambul

1 Vgl. die eingehende Studie von H. W. Duda, *Die neue Lateinschrift in der Türkei, II. Linguistisches*, in *OLZ* XXXIII 399ff

stammen, besonders was ihre Bedeutung betrifft, bei mehreren Gewährsmännern nachgeprüft.

Wörter und Ausdrücke obszönen Inhalts wurden vorbehaltlos aufgenommen, wie es meines Erachtens die wissenschaftliche Erfassung des Argots schon aus kulturgeschichtlichen und völkerpsychologischen Gründen notwendig macht. Vgl. dazu Skalička in der Besprechung des Buches von Mikhaïl Mikhaïlov im *Archiv Orientální* III, 211 ff.: „Nicht recht einzusehen ist, warum gegen 45 nirgends verzeichnete 'mots et locutions ... caractéristiques, mais à sens obscène' demselben Schicksal (sc. ausgeschieden zu werden) verfallen sind".

Da hier in Stambul ein großer Teil der einschlägigen europäischen Literatur nicht zugänglich ist, konnte meistens auf die nähere etymologische Erklärung nicht eingegangen werden.

Auf Vollständigkeit kann natürlich dem ganzen Wesen eines Argot- und Vulgärsprachenkomplexes nach kein Anspruch erhoben werden.

Soweit möglich wurde jedem Ausdruck ein literarischer Beleg beigegeben.

Abkürzungsverzeichnis:

V = Külhanbeyi-Ausdruck.

AK = Mehmet Ali Kasım, *Delkütemas ve zürefâlar*, Yeni Şark Kütüphanesi, İstanbul 1341/1925.

Big = *Bıldırcın (gazetesi)*, İlhami Matbaası, İstanbul 1341.

Cug = *Cümhûriyet gazetesi*, İstanbul.

EI = *Enzyklopädie des Islām.*

F. = Familiärer Ausdruck.

Ferh = H. W. Duda, *Fasl-ı-Ferhat*, Zaman Kitaphanesi, İstanbul 1931.

H = Hindoğlu, *Dictionnaire abrégé Turc-Français*, Vienne 1838.

HK = Hayalî Memduh, *Karagözün başına gelenler yahut Bahçe* sefası, Gayret Kütüphanesi, İstanbul 1341/1925.

HR = Hüseyin Rahmi, *Billûr kalp*, Kitaphanei Hilmi, İstanbul 1926. (Ich möchte hier auch auf die anderen Werke des Autors hinweisen, die eine wahre Fundgrube für den Linguisten bilden, speziell: *Metres*, *Ben deli-miyim*?, *Mürebbiye*).

İA = İbrahim Alâettin, *Yeni Türk Lûgatı*, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1930. (In neuer Schrift.)

JTB = G. Jacob, *Türkische Bibliothek*, Berlin 1907. 8. Band: *Der übereifrige Hodscha Nedim.* Eine Meddahburleske, türk. u. dtsch. mit Erläut. v. Dr. Friedrich Giese.

JTL = G. Jacob, *Türkische Litteraturgeschichte in Einzeldarstellungen*, Heft I, *Das türkische Schattentheater*, Berlin 1900.

Kam = Diran Kélékian, *Dictionnaire Turc-Français*, Mihran, 1911.
Mig = *Milliyet gazetesi.*
Mikh. = Mikhaïl Mikhaïlov, *Matériaux sur l'argot et les locutions Turc-Ottomans, Morgenländische Texte u. Forschungen*, Band II, 3, Leipzig 1930, herausgeg. von A. Fischer.
P. = Populärer (Volks-)Ausdruck.
R = Redhouse, *Turkish-English Lexicon*, H. Matteosian, Constantinople 1921.
Rag = Ragıp Rıfkı, *Großes Deutsch-Türkisches Wörterbuch* (in neuer Schrift), Kanaat Kütüphanesi, Istanbul 1931.
RK = H. Ritter, *Karagös, Türk. Schattenspiele*, Hannover 1924.
Vog = *Voy vo* (*gazetesi*), Ahter terzihanesi üstündeki daire, İstanbul Ankara caddesi (Mehmet Âsaf), Montags u. Donnerstags ersch., 1. Nr. am 12. 9. 1929. Nur etwa 25 Nummern erschienen.

abaza çekmek F. Onanieren. (R: abazaya vurmak Onanieren. H: abaza Masturbation).

ağabeyiciğim V (sprich: ābiçim) Freund.

hâlâ adamım diyor F. (Er sagt noch immer, er sei ein Mensch.) Er gibt nicht nach, er beharrt auf seinem Wort.

afi kesmek V Aufschneiden, aufdrehen (Mikh.), sich wichtig machen. Z. B.: İzzet Saim elindeki kâğıtıla kendi tabirince afi kesmek için methala çıktı, HR 74, 1.

aftos (piyos) V (griech. αὐτός; ποῖος) Freundin. Z. B.: biz kasaba da, bunu yaparız. Bakkala da, ekmekçiye de ... — aftosa da, piyosa da ... HR 3, 2. Anders Mikh.

ağız yápma! F. Lüg nicht!

ağzının payini vermek V Jem. ausschimpfen, die Meinung sagen, eine richtige Antwort geben.

ağzı keneftir F. (Sein, ihr Mund ist eine Latrine.) Er, sie hat eine schlimme Zunge.

aki Schau doch! Hör mal! Paß mal auf! He da! Z. B.: aki bahçevan açsana kapıyı daha mi bekliyeceğiz, HK 19.

alárga P. (mar. Hohe See, Weite.) Platz da! Zurück! (Mikh.) Z. B.: Semih Atıf bey ikisini de alargada tutmaya uğrayarak ..... HR 48, 10. (Auch İA.)

altíokka etmek (yapmak) F. Jemand zur Strafe (oder zum Scherz) an Händen und Füßen packen und mit dem Gesäß auf den Boden klopfen.

altí patlak F. (Sein Unteres ist geplatzt.) Schuhe, deren Sohle durch ist.

altí patlar P. (Geht sechsmal los.) Revolver. Z. B.: çorbanın içine altıpatlar sıkarlar. Odeonsplatte Nr. A-202 104b; Meddah Surûri efendi: Yahudi hokkabazın Aşçi başı ile muhaver. (Mikh.: Schuhe, deren Sohle durch ist.) (Auch İA.)

altıdan geçinmek, yemek, olmak V (Untendurch leben.) (Im Krankenhaus) sich umsonst durchessen. Z. B.: bu akşam altıdan yiyeceğim Heute abend lasse ich mich umsonst herausfüttern.

anáçko Mütterchen (Kindersprache).

arkalık V (Rückentrage, Hotte der Lastträger.) Passiver Päderast, männl. Prostituierter.

arkası yufka P. (Was nachkommt, ist Blätterteig) (als Nötigung beim Essen: Langen Sie nur zu.) Es kommt nichts mehr nach. Das ist alles, was wir haben. Vgl. JTL I, 60.

arpalamak V Stehlen, klauen.

asgısar? V Hast du kapiert? (arm. հասկցար Verstehst du?). Anders Mikh.

asılmak V (Aufgehängt sein.) Onanieren.

aslan südü V (Löwenmilch.) Anisschnaps, rakı, douzico.

astar etmek (Acc.) V (Füttern.) Koitieren. RK: hastar Beischlaf. Bei diesem Worte ist heute anlautendes h nicht belegbar.

atıma biner misin? V (Besteigst du mein Pferd?) Aufforderung zur Einwilligung in sexuelle Beziehungen (von Päderasten gebr.)

attâ gitmek Spazierengehen (Kindersprache).

aynalı V Hübsch, schön (Mikh.), gut, schön (RK 4). Z. B.: İçeriye oynak, aynalı bir genç kari ile zendost bir delikanlı kapanırsa seȟin kapı önündeki bekçilik vazifenin adı ne olur? HR 33, 12.

aynasız V Häßlich, widerwärtig; Polizist (Mikh.) schlecht (RK 4). Z. B.: aki bu Hacıvat ne aynasız herif. Haber yollayüpte böyle ortadan gaip olmak olur mu, HK 17.

baba F. Penis. Auch: kıllı baba. babayı yer misin? — So siehst du aus (ich werd' doch das nicht machen).

babáçko Väterchen (Kindersprache).

babuk V Passiver Päderast, männl. Prostituierter.

badana F. (Maueranstrich.) Sexuelle Befriedigung ohne Gefährdung des Hymens.

badana yapmak F. Sich sexuell befriedigen ohne Gefährdung des Hymens.

badanacılık F. Art der sexuellen Befriedigung ohne Gefährdung des Hymens, AK 42.

balak (auch: malak) emzirmek F. (Ein Fuchsjunges [Büffeljunges] säugen.) Coitus a tergo.

balta olmak V (Ein Beil sein.) Sich an jem. wie eine Klette hängen. Z. B.: Bu adam bana balta oluyor Dieser Mensch geht mir nicht von der Pelle.

beyza V Kokain (arab. بيضاء = weiß) *Bıg* 25, 4.

bidok V Leiser, stinkender Furz.

biyav Hochzeit (zig.)

bıldırcın F. (Wachtel.) Straßenmädchen, Häschen, Backfisch. Z. B.: bıldırcın avlamak için Gülhane parkına girdi, *Bıg* 8, 2. , ... ve şu elde ettiğim bıldırcınları görse beni nasıl tebrik edeceğini düşünüyordum, *Vog* 5, 2.

bıngıl bıngıl F. Fleischig, fett, mollig. Bıngıl bıngıl bir karı.

bok yeme! F. Es ist genug! Mach' dich doch nicht lächerlich! JTL I, 82.

boku yedik! F. Da haben wir die Bescherung!

bokunu yemiş ispinoz kuşu ne düşünüyorsun? (Was grübelst du wie ein Buchfink, der seinen Kot gefressen hat?) Warum schaust du so nachdenklich?

karğa bokunu yemeden F. Sehr früh morgens. (R: karğa bok yemezden.)

bok yoluna gitmek F. (Auf den Kotweg gehen.) Etw. umsonst, zwecklos verbrauchen, weggeben.

bok ağızlığı yapmak F. Jem. Lügen strafen.

bok sürmek F. Verleumden.

ayı boku ile oyniyor F. (Der Bär spielt mit seinem Kot.) Er fängt mit einem Schwachen Händel an.

bokunda inci bulmadım ya! F. (Ich habe in deinem Kot doch keine Perle gefunden.) Ich hab doch nichts von dir, was soll ich mich kümmern.

bol pacadan atmak F. (Aus dem vollen Hosenbein werfen.) Gehörig zusammenlügen.

bol keseden atmak F. (Aus dem vollen Beutel werfen.) Gehörig zusammenlügen, übertreiben.

boru mu bu? V (Ist das etwa ein Rohr?) Was denkst du wohl? Das ist allerhand! Z. B. als Entgegnung eines Trägers, dem man zu wenig zahlt: Efendi, eşyayı 7-nci kata kadar çıkardım, boru mu bu?

boz sökmek F. (Ödland gewinnen.) Schwere Arbeit leisten, schuften.

bu Wasser (Kindersprache).

bulut gibi sarhoş olmak P. Sternhagelbesoffen werden.

cavlağı çekmek V (Cascavlak — splitternackt.) Sterben (Mikh.). Z. B.: Bedbaht zamparanın dayaktan cavlağı çektiği de olurmuş ... HR 34, 7.

cetele tutmak F. (Auf's Kerbholz nehmen.) Nach der Kohabitation die rituelle Waschung (*ghusl*) nicht vornehmen.

cilâ yapmak, vermek V (Polieren, Glanz geben.) Durch Essen. von Süßigkeiten seinen Alkohol- oder Haschischrausch verstärken, vgl. JTB 3, 32.

cızlamı çekmek V Sich drücken, sich davonmachen, fliehen (Mikh.). Z. B.: ..... ve pestenkerani işbaşından cızlam etmiyeceğime rabbena hakkı için söz veriyorum, *Vog* 5, 4,

corcak V Kind, Junge.

çakanoz V Hartnäckig, trotzig. Z. B.: Tosun çakanozvarı, yan pırü bir bakışla: para vermezsen elbete gidüp tebeşir çekeceğim, HR 22, 19.

çamur(lu) F. Betrunkener, der jedermann anrempelt.

çapánoğlu çıkar (çıktı) V Schlecht ablaufen, nicht hinausgehen (Mikh. ungenau). (Çapanoğulları — Derebey-Familie aus Yozgat, deren Mitglieder der Regierung in früheren Jahren viel zu schaffen machten.) Vgl. *EI* I, 985, s. v. Derebeys. Z. B.: herhangi bir servetin dibini kaziysen altından çapanoğlu çıkar, HR 35, 20.

çay V Mädchen (bei RK 4: çayi) (zig.).

çekiştirmek F. Saufen.

çekmek F. Saufen. Z. B.: çektik rakıları.

çeliklemek F. Zusammendrücken, drücken. Z. B.: dizimi göbeğine koydum. Sıkıca bir çelikledikten sonra: ... HR 28, 2.

çilingir sofrası F. (Schlosser-Eßtisch.) Improvisierter Rakı-Tisch (R: sehr frugaler Imbiß).
çıngar çıkarmak V Streiten (Mikh.). Z. B.: çingar etmeyin bir kerre fıslayın bakalım nerede ise meydana çikar, HK 17.
çoraybe V Sperma.
daniska V Letzten (höchsten) Grad (Mikh.). Z. B.: Türkçe argonun daniskasını bilirim. Vog. 5, 4.
davlamboz V (Eigentlich: davlunbaz Schaufelraddeckel eines Raddampfers.) Podex. Z. B.: Hani ya incecik elbisesi art davlambozunun ortasında derin ve uzun bir elif çizer, HR 29, 16.
dede külahı F. (Derwischvorstands-Mütze.) Habitus sedens in coitu. (Auch in Anatolien gebr.)
dehlemek F. (Deh — hü! [um Esel oder Pferde wegzujagen oder anzutreiben. Gegensatz: çüş — halt! bei Eseln].) Zum Teufel jagen, den Laufpaß geben.
deliksiz V Ununterbrochen, fortlaufend, in einem durch (Mikh.). Z. B.: sabaha kadar deliksiz bir uyku çeker, HR 19, 11.
derdini Marko Paşaya anlat F. (Erklär' deinen Kummer, Marko Pascha!) Das interessiert uns nicht; erklär' das einem andern!
lakırdıyı götünle dinliyorsun F. (Du hörst die Worte mit deinem Hintern.) Du hörst ja nicht richtig zu.
dizdizcilik V Geldprellerei, Gaunerei.
dırdırcı F. (R dırdır Fortwährendes Gebrumm, andauerndes, langweiliges Gespräch.) Quatschkopf, geschwätzig. Z. B.: hanımefendi kocasını çok seven kıskanç, dırdırcı, muz'iç, belki de çehre düşkünü zayıf, saratma, çekilmez bir kadın ..... HR 102, 5.
dört koluya binmek V (Auf die 4-handhabige [Bahre] steigen.) Sterben, abkratzen.
dúka V Penis.
düdüğü ötmek, çalmak F. (Die Pfeife blasen.) Einfluß haben, etwas erreichen können. Z. B.: bu bahtiyar zümreye dahil, olabilirsen, çalarsin düdüğü, HR 31, 14. İşte ozaman düdüğü çaldın, HR 182, 3.
düdüklemek (Acc.) V Koitieren.
bu düğmeden sizde var mı? V (Haben Sie von diesem Knopf?) Frage der Päderasten um Einwilligung (mit entsprechender Handbewegung).

düzmek (Acc.) F. Koitieren.
ekmek (v.) V Fallen lassen, verlieren. Z. B.: saatı ektim Ich habe die Uhr verloren.
ekmeklik F. Eine Frau, die man leicht verführen kann.
elek deliktir V (Das Sieb ist löcherig.) Die Luft ist nicht rein. Paß auf, es sind Leute da, die uns nicht zu hören brauchen.
elenika V Gebildete, gewählte Sprache (griech.). Z. B.: çingenecenin bukadar elenikasını bilmem, HK 18, 18.
élpeşrevi yapmak V Onanieren; stehlen, klauen. Vgl. auch Mikh.
endaht etmek F. (Abfeuern.) Trinken, saufen (rakı).
enfiye kutusu F. (Schnupfdose.) Uhr, Zwiebel.
akla esmek F. (In den Verstand wehen.) In den Sinn kommen, einfallen. (*Kam*: başta hulyaler esmek Luftschlösser machen.)
esnaf V (Handwerker.) Lustknabe. Vgl. auch Mikh.
ezmek V (Quetschen.) Geld ausgeben, herausrücken mit Moneten.
fişek atmak V (Mit Patronen schießen, Feuerwerkskörper loslassen.) Koitieren, Nummern machen.
fit olmak V (*Kam.*: quitt sein [beim Spiel].) Einverstanden sein. Z. B.: Ne iş olsa, eyvallah fitim, *Vog* 5, 4.
fitil (gibi sarhoş) P. (Betrunken wie ein Docht.) Stark angeheitert.
fınkırdak V Eine kokette, (durch ihre Bewegungen) herausfordernde Frau. Z. B.: otomobilini iki fınkırdağa gösteriş yapmak için hızlı ve dikkatsız idare ederek ... *Vog* 1, 3,
fınkır fınkır bir karı V Eine durch ihre Bewegungen herausfordernde, kokette Frau.
folluk V (Hühnernest.) Folluk gibi olmuş Sie hat den Geschlechtsverkehr so übertrieben, daß die vagina sich erweitert hat. Z. B.: hangi folluğa saklandılar gider kepazeleri oldukları yerde karı erkek bir arada bastırırız, HR 114, 7.
fos V Schlecht, schief (franz.: fausse). Z. B.: işimiz fostur (gehört von Kommissionär aus Bursa; auch in Stambul gebr.).
gargara yapmak V (Gurgeln.) Etwas glauben, fressen.
gargara yapmamak V (Nicht gurgeln.) Etwas nicht glauben, nicht fressen.

geçirmek (Dat.) V (Durchziehen.) Koitieren.
gılır V Penis.
gır kaynatmak, geçmek V Plaudern, quatschen, sich unterhalten. Z. B.: Tatlı bir gır geçeriz, HR 32, 3.
gondel V Auge.
gözünü budaktan esirgememek F. (Sein Auge vor dem Ast nicht in Acht nehmen.) Ein Draufgänger sein. Z. B.: lakin sevda savletlerinde gözünü budaktan sakınmıyan atesli bir genç .... HR 166, 6.
güme gitmek V Dahingehen, kaputtgehen. Z. B.: Dil Encümeni de gitti güme, *Mig* 17. 7. 31, 6.
gürlemek (Dröhnen.) Im Examen durchfallen (Schülersprache).
h'abbe V (Ar.: Korn.) Essen, Nahrung (Mikh.), (RK 4: *habe*, Essen).
habbe uclanmak, habbeye kaymak V Essen.
habbeye kaymak Essen, bes. trockenes Brot (Mikh.). Z. B.: Hacıyamat çelebi bize biraz habbe uclandır, HK 20.
habbezen (sprich habazān) oder abazān V Habenichts, Ohne-Geld, Hungriger (pers.).
hamhum paralom F. Hokuspokus. Vgl. JTL I, 82.
haspi V Sei still, die Luft ist nicht rein!
haspi geçmek V Schweigen. Z. B.: haspi geç! Halt's Maul!
hava almak V (Luftschnappen.) Ausrutschen, nichts kriegen.
havra F. (Synagoge.) Lärm, Durcheinander, Streit, Gezank, Gepolter. Z. B.: İçeride havra durmadı, HR 316, 11.
hımbıl F. Dumm, blöd (Mikh.). Z. B.: Enayi, hımbıl ele geçerse göz de boyanır fakat .... *Vog* 5, 2.
hırpani F. Alt. Z. B.: bu muhavere hırpani adamla bir ufak çocuk arasında cereyan ediyor, *Vog* 4, 3.
hırtlamba, hırtlambo V Unbrauchbar, ausgenutzt, alt. Z. B.: yatağından çıkan kızlar merametlik hırtlamba oluyor, HR 9, 16.
hıyar V Läppisch, albern, geschmacklos, unnütz (Mikh.). Z. B.: Yervant, hıyar gibi laf etme! HR 4, 11. Penis.
iç etmek V Stehlen, klauen (Mikh.). Z. B.: paraları iç etmek istemiş, *Mig* 18. 7. 31, 5.
İçgüveyisinden hállice F. (Etwas besser als einem Schwiegersohn, der mit der Familie seiner Frau zusammenwohnt.) (Es geht) so so la la, nicht besonders.

içeri atmak V Überlisten.
içeri gitmek V Reinfallen, überlistet werden.
al içeri bir adam V Der ist reingefallen, auf eine List hineingefallen.
içerlemek F. 1. Sich ärgern. 2. In's Gefängnis kommen (Mikh.). Z. B.: Mevlut efendi, iki senelik genç, güzel, hoşor karısından bu sözleri işidince dehşetli içerledi ve birden köpürdü: ..... *Vog* 2, 2.
inceler F. Lesbierinnen (in Diyarıbekir). AK 62.
inek V (Kuh.) Eine leicht zugängliche Frau.
iska geçmek (Beim Ballspiel.) Danebentreffen (Schülersprache). JTB 8, 11 Anmerkg. 5.
iskarpela V Dietrich.
işpórta malı V (Ramschware; işporta heißt der Korb, in dem die Straßenverkäufer ihre Waren tragen und auf dem die Ware zugleich zum Verkauf ausgebreitet wird.) Minderwertige Dirne (bei Mikh. ungenau). Z. B.: Taponlara voyvo! İşporta mallarına voyvo! *Vog* 1, 4 mit Druckfehler: işparta, statt işporta.
ıskártaya çıkarmak V (ıskarta Ausschußware.) 1. Verabschieden. 2. Etw. Unbrauchbares fortschaffen (Mikh.). Ausrangieren. Z. B.: Taksimde ıskartaya çıkarılacağının İzzet Saim kendisi olduğunu biliyordu, HR 194, 11.
ıvrakıvra geçmek, gitmek F. (kıvırmak Biegen, tänzeln.) Vorbeitänzeln (von Frauen).
kabadayı F. Mutiger Kerl, Draufgänger (Mikh.), HR 239, 4. Auch İA.
kabadayı taslağı F. Eisenfresser, Rag.
kafese koymak F. (In den Käfig stecken.) Anschwindeln (Mikh.). Z. B.: ... ve kimseyi kafese koymıyacağıma ... söz veriyorum, *Vog* 5, 4. Auch İA (mit Druckfehler).
kafiyos V Häßlich.
kaka yapmak Cacare (Kindersprache). İA: kaka, kakalamak.
kaldırım mühendisi F. (Pflaster-Ingenieur.) Arbeitsloser.
kalleş F. (Schimpfwort.) Falscher, doppelzüngiger Mensch. Anders İA.
kandilli F. Richtig, anständig, schwer, gehörig. Z. B.: kandilli bir kahkaha salıverek .... HR 322, 15.
kapaklı am V Armenierin (Wortbedeutung s. Wörterbücher.

Scheinbare anatomische Eigentümlichkeit bei Armenierinnen.)

kapımandalı F. (Türriegel.) Pantoffelheld. Vgl. JTL I, 82.

karga F. (Krähe.) Spekulant, Schieber.

karga tulumba etmek F. Jemand aus Freude oder mit Gewalt auf die Schultern nehmen. Z. B.: beyler biçare Mürüvveti âdeta karga tulumba eder gibi ayağını yere değdirmeden sofrabaşına naklettiler, HR 203, 1.

karmanyolaya getirmek Vergewaltigen. Z. B.: bir akşam kahveyi tenha bularak beni ihtiyar kollar ile şu aralıkta karmanyolaya getirmek istedi, HR 28, 1.

karmanyola V Raub (Mikh.: Ausraubung bei Nacht). Z. B.: fakat tahkikat neticesinde işin bir karmanyola olmadığı, Satılmışın paraları iç etmek için böyle bir vak'a uydurduğu ve zabıtayı aldattığı anlaşılmıştır, *Mig* 18. 7. 31, 5 Sp. 2.

kárnaksı V (karınağrısı — Bauchweh.) Unerträglich, unleidlich, z. B. karnaksı bir herif. Oder: karnaksı . . . ona da çarçabuk göz koydun? HR 11, 1. Anders İA.

Kartala gitmek F. (kart Alt; Kartal Station auf der Strecke Haydarpaşa-Pendik.) Alt werden.

kartaloz V (Runzelig R.) Die eigene Frau, Alte. Z. B.: neme lazim benim kartaloz istediği kadar beklesin, HR 64, 15.

kastpahanek V Mit Gewalt, zum Trotz.

kat indirmek V (Stockwerk herunterlassen.) Cacare.

kayışmak V (Gegenseitig rutschen.) Koitieren. Vgl. JTB 8, 16: kaisch oglu.

kaymak V (Rutschen.) Koitieren.

kaynanan güzel mi? F. (Ist deine Schwiegermutter schön?) (Wenn jemand ein unverschämtes Verlangen stellt.) Sonst noch was? Was willst du denn?

kaynanam (kaynanan) beni (seni) seviyormuş F. (Meine Schwiegermutter liebte mich, bzw. deine . . . .) Gerade zum Essen zurechtkommen, um eingeladen zu werden.

kazak V Haustyrann.

kekā F. Gut, in Ordnung, ruhig (Mikh.), im Zug. Z. B.: cümbüş keka, HR 91, 13.

kertme F. (Einkerbung.) Das Onanieren, AK 5.

kertmek F. (Einkerben.) Onanieren, reiben, AK.

kirişi kırmak V (Den Katzendarm sprengen [der sehr zäh ist].) Fliehen.
kiriz etmek V Lustig sein, sich unterhalten (Mikh.: keris Vergnügen).
kirli F. (Schmutzig.) Menstruierend.
geçmişi kınalı! V (Fluch: Sein Ahne ist mit Henna gefärbt. Mit Henna färben sich nur Zigeuner oder ganz gewöhnliche Leute.) *Vog* 10, 3. Z. B.: vay geçmişine geleceğine kına koyduğum kaltağı .... HR 224, 14.
kır boynunu! F. (Brich dir das Genick!) Mach', daß du fortkommst!
kırıtmak F. Tänzeln. (Kokette Bewegung mit den Hüften bei Frauen.)
kıyak V Schön, sympathisch, lieb (Mikh.). Z. B.: konforlu-kıyak apartman, *Vog* 6, 3.
kleftiz etmek V Stehlen (griech. κλέφτης Dieb).
kodes V Gefängnis (Mikh.). Z. B.: İkide bir kodese girip çıkmaktan artık gına geldi, *Vog* 5, 4.
kolaçan V Bummel, Spaziergang, Rundgang (Mikh.). Inspektionsgang der Diebe zur Auskundschaftung. Z. B.: ben şimdi dışarıya çıkar ortalığı bir kolaçan ederim ... HR 176, 14 und: bu gaip kadının arkasından bir kolaçan yapması için Kâmileyi gönderir, HR 234, 6. Auch İA.
konayim konuk F. Ungebetener Gast. (Frauensprache. Sehr selten gebr.). So auch RK 150.
koymak F. (Eingießen, auflegen.) Koitieren. (Manchmal als versteckte Frage:) Size koyim mi? Darf ich Ihnen einschenken, auflegen? (beim Essen). Fluch in Anatolien: amına koyduğum karısı.
körfez olmak V (körfez Bucht.) Sich ärgern.
kurcalamak P. (An einer Sache) herumexperimentieren, (ver)-pfuschen. Vgl. auch Mikh. Bei İA: Durcheinanderbringen, leicht andettern. Z. B.: saadet bir zandır. Bunu hiç kurcalamıya gelmez, HR 46, 4 und: bilmediğin şeyi kurcalama, kazalıdır, HR 131, 2.
kurum satmak F. (Stolz, Ansehen verkaufen.) (Auf etw.) stolz sein.
kurumlanmak F. (Auf etw.) stolz sein.
kurusıkı F. (Blind [beim Schießen].) Furz, non olens.

kuyruğunu tava sapına çevirmek P. (Seinen Schwanz einem Pfannenstiel ähnlich machen.) Jem. ausnützen, rupfen.
küçük baş F. (Kleiner Kopf.) Vulva (Frauensprache).
küfe F. (Tragkorb.) Stark entwickelte Glutäen.
küpeşte V (Reeling.) Stark entwickelte Glutäen.
lıklık V Koitieren. Vgl. JTL I, 83.
lüp V Umsonst, gratis, mühelos (Mikh.). Vgl. JTB 4, 19. Z. B.: Hüseyin Ağa aşırılıp lüp mü oluyor? *Ferh* 15.
lüpçü V Schmarotzer, Nassauer, Parasit. Z. B.: O da kim oğlan Konferansçı mı? Türkçü mü? Lüpçü mü? HR 24, 5.
madálya V (Medaille.) Syphilis.
madik oynamak V Jem. täuschen, anführen. Bei Mikh.: madik Intrigue. Auch İA.
main V Automobil (engl.: mine). Aber RK 4: mayin Brot.
makina V (Maschine.) 1. Penis. Z. B.: ahlakı ve makinası, sağlam bu dünyada ne karı kâldı, ne erkek ... HR 4, 1. 2. Revolver, Dolch, Messer, irgendeine Waffe. Z. B.: makinalara el attılar.
makinayı kırmak V Syphilis bekommen.
mal parçası F. (Stück Ware.) Eine nette, hübsche Frau. (Bei Mikh.: mal).
mama V 1. Brot (Kindersprache). Anders İA. 2. Bordellhälterin.
mandepse yapmak V Schwindel machen (bei Mikh.: mandepsiye bastırmak Anschwindeln). Z. B.: hiç bir türlü mandepse yapmıyacağıma rabbena hakkı için söz veriyorum, *Vog* 5, 4.
manitaya bastırmak V Jem. beschwindeln, auf's Eis führen (Mikh.: manita Schwindel). Auch İA.
marifet (Kunststück.) Penis (Frauensprache).
mariz uclanmak V Schlagen, prügeln (Mikh.). Z. B.: peşimizden çekil. Şimdi marizine uclanırım ha, HK 18.
matrakuka V Penis.
maval okumak F. (Meval, arab. Ballade. R.) Lügen (Mikh.). Z. B.: Kimdir o otel koridorlarından kanun namına maval okuyan zevzek? HR 317, 18.
mebrukeci V Schürzenjäger. Lesbierin.
mektebe başlatmak F. (In der Schule anfangen lassen; Ableitung von okutmak Verkaufen.) Verkaufen, versilbern.
mercimeği fırına vermek F. (Die Linsen in den Ofen geben.)

Sich verstehen (mit einer Frau). Koitieren. Sich abgeben mit jem., sich einlassen. Z. B.: hem de çapkın şeydi. Köşkün iki tarafındaki gençlerle mercimeği fırına vermiş, *Big* 3, 2 und: Necip efendiler gibi yaşlı başlı zevatın Mercimek furunu ile ne alâkaları olabilir? *Vog* 6, 2. Vgl. auch İA.

mide yapmak F. (Magen machen.) Unappetitliche Sachen reden oder machen.

minca V Vulva.

misi V Ein halb (griech. μισή). Z. B.: bir misi lira, HR 21, 16.

mizgallatmak V Schlafen.

mıhsıçtıV (Er schiß einen Nagel.) Geizig.

mortiyi çekmek V Sterben (Mikh.). Z. B.: Hayır, bu mortiyi çekmiş, *Ferh.* 46.

mundar F. Unrein, schmutzig. Z. B.: eski mundar kâğit paraları kırpup kırpup, bahçeye diksen filizlenmezler... HR 25, 2.

name yapma! V Lüg' nicht! Aber Mikh.: name Geschwätz, Caprice.

nanna Verlangen nach Essen (Kindersprache).

nonoş F. Kosename für Frauen. Z. B.: sana kurban olayım nonoşum! *Vog* 5, 3.

kendini fasulya gibi nimetten saymak F. (Sich wie Bohnen zum Segen zählen.) Sich als wichtig aufspielen, sich für unentbehrlich halten.

numara yapmak V Jem. für etw. einnehmen, etw. vortäuschen, vormachen durch Worte etc. (Mikh.). Z. B.: Takside beklerken bir fınkırdağa numara yapacağım deye korna çalarek gelen, geçenleri rahatsız eden ..... *Vog* 2, 3.

obali V Zigeuner. Auch RK 4.

otuzbir çekmek F. (31 ziehen.) Onanieren.

öküzü bacaya çıkarmak F. (Den Ochsen zum Kamin herausziehen.) Auf einer Sache beharren, bestehen.

ölüsü kandilli V (Fluch: Sein Leichnam [oder Verstorbener] ist mit Lämpchen, d. h.) Es ist ein Christ, Giaur. Z. B.: Ulan ölüsü kandilli, geçmişi kınalı! *Vog* 10, 3.

paçoz V (Von paçuz s. İA?) Dirne.

parmak atmak V (Finger werfen.) Unanständige Berührung im Vorbeigehen.

pasaportunu vermek V Den Laufpaß geben, hinauswerfen.

patburun V (Plattnase.) Polizist. Auch RK 4 (veraltet).

patlıcan F. (Eierfrucht.) Kopf, auch penis. Z. B.: patlıcanı nekadar badana etsen esmerliği kapanmaz .... HR 59, 19.

perdah etmek F. (Nachrasieren.) Jem. einseifen, beschwatzen.

peşkeş çekmek F. (v. pers. pişkeş Geschenk an einen Vorgesetzten, besonders zur Bestechung) Jem. speziell empfehlen. Z. B.: beni karıya peşkeş çekti.

piçiz etmek V Nachhausegehen (Mikh.). In's Haus gehen. Z. B.: .... seni kim eğleniyorki beraber piçiz edeceksin, HK 19.

piçizlenmek V Hineingehen, in's Haus treten, nachhausegehen, HK 19.

pimpon V (franz.: pimpant Stutzer?) Alter, Greis (Mikh.). Z. B.: Ay aman senin ne pimpon olduğunu ben bilmez miyim? HR 99, 19.

pişar uclanmak V Urinieren.

pişare gitmek V (Von pişdara pitmek Auf Vorposten gehen?) Urinieren.

piyiz kaymak V (Alkoholische Getränke.) Saufen.

pırnık atmak V Sich ein's genehmigen, ein Gläschen trinken.

posta etmek V Stehlen.

postu ele vermek F. (Sein Fell in die Hand geben.) Sich fassen lassen (von der Polizei).

postu sermek F. Sich als Gast einnisten und zu lange bleiben. Anders JTB 8, 11: pustini sermek.

potrel V (putrel Träger [arch.]) (Schöne) Beine.

racon kesmek V Großtun, aufdrehen. Z. B.: Kibar Mustafaya racon kesmiş, o da buna tahammül edemediğinden Mustafayı yaralamıştır, *Mig* No. 1914 v. 11. 6. 31, 6.

(sikini) sallamak V ([Seinen penis] schwenken.) Sich nicht daran kehren.

(sikini) sallamamak V ([Seinen penis] nicht schwenken.) Sich nicht daran kehren.

salyangoz F. (Schnecke.) Schmierig. Z. B.: lokumları bu salyangoz parmaklarınla mı tabağa koydun? HR 26, 8.

saplı kadın V Aktiver Päderast.

seyyahını vermek V (Seyyah Reisender.) Den Laufpaß geben, fortschicken (Mikh.). Z. B.: beyefendimiz tarafından icapları icra buyurulduktan sonra hepsinin seyyahını veririm, HR 69, 3.

sikmek V (Koitieren.) Betrügen, anschwindeln.
simsi V Tabak. Z. B.: bir simsi daha ateşle de duman olalım, *Yarin gazetesi* Nr. 555 v. 8. 7. 31, 4. Dagegen RK 4: sipsi Tabak.
sırkaflanmak V Eintreten der Erektion.
sırvalamak F. Unsinn reden, alles Mögliche durcheinander reden.
soltaşak V (Linke testis.) Unzertrennlicher, die rechte Hand (des Sultans), Vertrauter. Z. B.: sultanın soltaşağı gibi davranır.
sökün etmek V 1. Geben. 2. Kommen, ankommen (Mikh.), plötzlich auftauchen. Z. B.: bizim millet sökün etmiş, HK 17. Yarım saat sonra Mevlut efendi köşeden sökün eder etmez sokağın ortasında bir vaveylâdır koptu ... *Vog* 2, 2.
sulanmak F. 1. Gegenüber jem. sexuell erregt werden. 2. Komplimente machen. 3. (Geld) geben, einreiben. Z. B.: Yüzelliyi sulandım, otuz bini kazandım, *Vog* 3, 3.
şadırvan F. (Springbrunnen.) Habitus sedens in coitu.
şarolo V Junge.
şip V (Arm. շիփ soll nur provinzial, nicht Schriftsprache sein.) Hurtig, eilig, im Nu, wie der Wind. Z. B.: şehir çocuğusun şip deye lafın babafingosuna fırlamalısın, HR 27, 14.
şipşak V (Arm. շիփ շաք.) Im Handumdrehen, schnell, im Nu.
şişirme (işi) V (Aufgeblasen.) Auf Wirkung hergerichtete Sache, Bluff.
tabanvay V (taban Sohle; engl. vay von tramway.) Zu Fuß, per pedes (Mikh.). Z. B.: Ali! Sen, ben, bundan sonra tabanvaya! Ahmet Rasim, *eşkâli zaman*, S. 20, Ahmet İhsan ve Şürekâsı, 1334.
takmak V (Anhängen.) Koitieren.
tanğo F. Elegante Frau (Mikh.). Z. B.: tanğolara voyvo! *Vog* 1, 4.
tapon V Häßlich (bes. von Frauen u. Sachen) (Mikh.). Z. B.: Haydi oradan külüstür tapon! senin gibilerini Mahmutpaşanın alt başında çifti yüzelliye veriyorlar, *Vog* 10, 3. Alt: tapon kadın Alte Scharteke. Rag.: tapon mal Schund, Rag.
tariz V (Andeutung.) Liebhaber, Geliebte.
tasma V (Hundehalsband.) (Steifer) Kragen.

tatı tatı Komm! Komm! (Kindersprache).

tavlamak V (Glühen, grundieren.) Irreführen, auf's Eis führen. Vgl. auch İA.

tavcılık V (Grundierung.) Schwindel, Betrug. Z. B.: Karagöz: Arakçılık, tavcılık, yankesecilik falan filân, Ahmet Süleyman, *Karagözün evlenmesi*, Kitaphanei umumi, İstanbul Ankara caddesi, 1931.

tavus tüyı(nı) çıkarmak V (Die Pfauenfeder herausstrecken.) Sich erbrechen. Vgl. İA: tavus kuyruğu.

tayıncı V (tayın Brotration [mil.]; Proviantempfänger [als Schimpfwort gebr.]) Passiver Päderast.

•tek çakmak F. Ein's hinter die Binde gießen.

tekke V (Derwischkloster.) Bordell. Anders Mikh.

teneşire bir osuruk borcu kalmış F. (Zum Leichenwaschschragen ist ihm noch eine Furz-Schuld geblieben.) Er steht mit einem Fuß im Grabe.

tığteber şehlevent V Habenichts. Bei Mikh.: tığteber.

tıkırında V (tıkır Lautnachahmung eines Wagens beim Fahren, eines Menschen beim Gehen) In Ordnung, zum Besten. Z. B.: iş yene tıkırında gider Die Sache läuft wieder gut, HR 29, 5.

tıngırtı bezi F. Tüchelchen zum Abwischen der Genitalien nach der Kohabitation. (In türk. Familien werden dem Brautpaar zur Hochzeit meist 1 Dtzd. dieser Tüchelchen und für die Hochzeitsnacht meist 2 seidene geschenkt, s. Hafız Şakır, *Mürşidül-müteehhilîn*, İbrahim Matbaası, 1303, S. 49: 've dahi er ve avret akibi cemaada silinmek için başka başka bez hazır edeler zira tarafeynin bir bez istimalı bozgunluğa sebep olur . . .').

tırtıklamak V (Be)stehlen. Z. B.: kıskanç karıyı mümkün olabildiği kadar tırtıklamak için zihninden bir plân tertip etmişti, HR 189, 1.

tóka etmek V Übergeben. Z. B.: papelleri toka etti. Anders Mikh.

tongaya bastırmak V Anschwindeln (Mikh.). Z. B.: Karılarının düşürdükleri tongalar yüzünden mahallede kendilerine 'yuları eksik bir öküz' denilen hırbolara voyvo! *Vog* 1, 3.

Tophane güllesi almak, kazanmak (Die Kugeln von Tophane gewinnen; die schlechteste Schulnote ist o und wird durch ∴

Punkte [gülle] dargestellt. Tophane güllesi Ausruf der Kichererbsenverkäufer zur Anpreisung ihrer Waren.) Die schlechteste Note bekommen (Schülersprache).

torpil V (Torpedo.) Syphilitiker(in).

traş etmek F. (Rasieren.) Beschwätzen, ärgern (vgl. franz.: barber); s. a. İA: tıraş.

ufaklık F. (Kleinzeug.) Ungeziefer.

üçün biri V (Eins von den dreien.) Penis (meist als Entgegnung auf eine Bitte, um abzuschlagen: üçün biri alacaksın, d. h. gar nichts [penis]).

Üsküdara kayık çekmek V (Nach Skutari den Kahn rudern.) Onanieren.

zeytinyağı gibi üste çikmak F. (Wie Olivenöl obenauf kommen.) Immer das letzte Wort haben.

víz gelmek V (Lautnachahmung u. Benennung des Summens der Insekten.) Gleichgültig sein, schnuppe sein. Z. B.: bizim bey zengindir. Öyle birkaç apartıman kirası ona vızgelir, HR 31, 15.

vóli vurmak, çevirmek V (Fischbeute durch Auswerfen des Netzes erzielen.) Etw. auf unerlaubten Wegen bekommen; auf einmal viel Geld bekommen. Anders Mikh.

yámamak V (Flicken.) Eine lästige Person einem andern aufhalsen, abschieben.

yaren F. Lesbierin (in Anatolien gebr.) AK 62.

yarma V Dummkopf, einfältiger Kraftprotz.

yarma şeftali F. (Pfirsich ohne Kern.) Vulva (meist scherzhaft gebr.).

yolcu V (Reisender.) 1. Jem., der mit einem Fuß im Grabe steht (İA). 2. Dirne.

yontul V (Bearbeitet, zugespitzt.) Vernünftig, gebildet. Z. B.: biraz yontul, biraz incil ... bir erkekle kadının bir odaya kapanmaları dünyayı altüst edecek bir mesele ... HR 34, 1.

yumruk mezesi F. (Faust-Vorspeise.) Am Hungertuche nagen; sich auf's Maul hauen (statt des Essens).

yumurtlamak F. (Eier legen.) 1. Eine Pointe sagen. 2. Ein Geheimnis sofort einem andern hinterbringen.

yükü bağlı F. (Seine Last ist zusammengebunden.) Reich. Z. B.: yükü bağlı bir adam.

zalim F. (Grausam.) Schweinisch, ungezogen.

zámkinos (etmek) V Sich drücken, fliehen, sich davonmachen (Mikh.). Z. B.: Hacıvadın itibarı ziyade ... Kapı dışarı, zamkinos, *Ferh.* 34.
zapártayı vermek V Jem. die Hölle heißmachen.
ziftlenmek F. (Verpichen.) Fressen, sich vollhauen; unterschlagen. Z. B.: Yesin ziflensin, *Ferh.* 32. (In der Bedeutung 'unterschlagen' nur von einer 3. Person und in beleidigender Weise gebr.)
zıbık F. Instrument in Penisform zur Onanie.
zırnık V Geld. Z. B.: zırnık tutmam Ich habe kein Geld.
zóla etmek V Die Waffen herausziehen. Anders Mikh.: zula etmek.

Nachtrag.

bitirmiş V Ausgelernt, auf der Höhe (in einem Fach).
dalavera V Penis.
gebeş V Blöd, dumm.
götlek F Passiver Päderast.
imam kayığı V Sarg.
kasatura V Penis.
kereste V 1. Bein, 2. penis.
kuyruğunu titretti V Er ist gestorben.
lolo V Protzerei.
makas F. (Schere) Habitus lateralis anterior in coitu.
maslahat V (Geschäfte.) Penis.
menekşe F (Veilchen.) Hinterer.
ördek sikişi F Coitus a tergo.
sepetlenmek P. Jem. abweisen, vertrösten.
taytaya bindirmek, oturtmak F Koitieren.
toslamak V Geben.

AN-NAĞM SURE 55, 5.

VON

A. FISCHER.

Kratschkovskij hat in einem kürzeren Aufsatze „Zur Bedeutung von *an-nağm* im Koran, Sure 55“, den er Доклады Академии Наук СССР 1930, S. 181 ff. veröffentlicht hat, die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß dieses *an-nağm* nicht, wie immer wieder geschehen ist, als „der Stern“ o. ä. aufgefaßt werden darf, sondern „die Gräser“ o. ä. bedeutet. Er hat darin u. a. die Sätze drucken lassen: „Ich würde eine solche Kleinigkeit kaum veröffentlichen, wenn ich nicht sähe, daß diese Übersetzung [„der Stern“] besonders in der deutschen Wissenschaft sich stark eingewurzelt hat“ (S. 183) und „Ich lege keinen großen Wert auf diese bibliographische Aufzählung . . . . ., aber sie zeigt deutlich, daß es besonders die deutschen Übersetzungen sind, welche einer Verbesserung in diesem Punkt bedürfen“ (S. 185). Mein sehr verehrter russischer Herr Kollege hat dabei übersehn, daß die Sure 55 auch in meiner *Arabischen Chrestomathie* steht und daß in deren Glossar (auf das ich große Sorgfalt verwandt habe, so daß es bis zu einem gewissen Grade auch einen selbständigen lexikalischen Wert besitzt) auf S. 132a seit bald 20 Jahren zu lesen ist: „نَجْمٌ 1) . . . . *Stern, Sternbild* . . . . — 2) coll. *Pflanzen, Kräuter* ١٣٨, 1“, wobei die Ziffern ١٣٨, 1 eben auf unsre Koran-Stelle gehn. Die von ihm aufgezählten deutschen Koran-Übersetzungen, die unser *an-nağm* falsch übersetzen (wie übrigens auch die von Ullmann und Grigull) haben durch die Bank keinen oder nur geringen selbständigen philologischen Wert.

Die Koran-Exegeten nehmen, wie schon Kratschkovskij kurz festgestellt hat, für unser النَّجْم vegetabilische Bedeutung an (nur eine kleine Minderheit versteht es als نَجْم السَّمَاء,

also als „der Stern", „die Sterne" oder „die Plejaden"), und zwar erklären sie es wohl vereinzelt ganz allgemein als „die Pflanzen der Erde" (نَبات الأرض, so z. B. Ṭabarī, *Tafsīr*, 1. Druck, Teil XXVII ٦٣, 3[1]) o. ä., gewöhnlich aber als „die Gewächse ohne Stamm, Stiel", d. h. also als „die Gräser, die Kräuter" o. ä. — so im Gegensatze zu den in unsrer Koran-Stelle[2] neben den نَجْم stehenden شَجَر, den „Bäumen", als den „Gewächsen mit einem Stamm". So schon Ṭabarī a. a. O. ٦١, ult. ff.: اختلف أهل التأويل فى معنى النجم فى هذا الموضع مع إجماعهم على انّ الشجر ما قام على ساق. فقال بعضهم: عَنَى بالنجم فى هذا الموضع من النبات ما نَجَمَ من الأرض ما يُبْسَط عليها ولم يكن على ساق مثل البَقْل ونحوه (s. auch ٦٣, 12 ff.), und entsprechend Baġawī, Zamaḫšarī, Faḫraddīn ar-Rāzī, Baiḍāwī, Nīsābūrī, Ḫāzin, Ğalālān, al-Ḫaṭīb aš-Širbīnī, Abu-s-Suʿūd u. a. in ihren Koran-Kommentaren.

Derselben Auffassung begegnen wir seit den ältesten Zeiten durchgängig bei den Philologen. Cf. Ibn Qutaibah, *Adab al-kātib* ١٠١, 7 f.: والشجر ما كان على ساق، والنجم ما لم يكن على ساق. قال الله تعالى: والنَّجْمُ والشَّجَرُ يَسْجُدانِ; Mubarrad, *Kāmil* ٣٨١, 10 ff.: النجم . . . . ما لم يَقُم على ساق والشجر ما يقوم على ساق. قال الله عزّ وجلّ: والنَّجْمُ الآية; Anbārī zu *Mufaḍḍalījāt* Nr. 88, 7; *Ṣiḥāḥ*, Ibn al-Aṯīr, *Nihājah*, *LʿA* (XVI ٤٥, 6 ff. 15 f.), *Qāmūs*, *TʿA* (IX ٧٣, oben) und Faijūmī, *Miṣbāḥ* s. v.; Abū Bakr as-Siğistānī, *Ġarīb al-Qurʾān* (Kairo 1325) ٢٤٩; ar-Rāġib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī ġarīb al-Qurʾān* und Muṭarrizī, *al-Muġrib* s. v. usw.

Auch Qazwīnī stellt in seinen *ʿAǧāʾib al-maḫlūqāt* die نَجْم den شَجَر gegenüber; s. ٢٤٦, 24 f. (= Sacy, *Chrest.*, 2. Aufl., III ١٧٣, 3): ثمّ انّ النبات ينقسم الى قسمين شجر ونجم (vgl. auch ebd. ٢٤٥, 22 f. = Sacy a. a. O. ١٧٣, 1 f.). ٢٧٠, 20 f. (= Sacy a. a. O. ١٧٦, unt.) nennt er als Gattungen der نجم die Getreidearten, die Gemüse, die wohlriechenden Kräuter und

1 Vgl. Tibrīzī, *Šarḥ al-Ḥamāsah* ٩١, 7: ويجوز ان يريد بالنجوم نبات الأرض.

2 Diese lautet ja: وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ.

die wild wachsenden Pflanzen: فى النجوم. والنجم كل نَبْت ليس له ساق صُلْب مرتفع كالزروع والبقول والرياحين والحشائش البَرِّيّة[1].

Ṭabarī, *Annales* I ٢١٧٣, 11. 13 bedeutet نَجْم offenbar „Speisegemüse": انه قَرْو ونَجْم وجَوْزَل وشِواء وخَرْدَل. فقال فى ذلك عاصم بن عمرو وأضيافه عنده:

إن تَكُ ذا قَرْوٍ ونَجْمٍ وجَوْزَلٍ ✶ فعِنْدَ ابنِ فَرُّوخٍ شِواءٌ وخَرْدَلُ
وقَرْوٌ رِقاقٌ كالصَّحائِفِ طُوِّيَتْ ✶ على مُزَعٍ فيها بُقولٌ وجَوْزَلُ

نَجْم scheint hier im zweiten Verse durch den Ausdruck بُقول ersetzt zu werden. De Goeje erklärt es im Glossar gut durch „*olus tenerum*, ut Germanicum *Kraut*".

In der ersten Strophe des berühmten *Muwaššaḥ* كَلِّلِى يا سُحْبُ تِيجانَ الرُّبَا بالحُلِى („Bekränzt, o Wolken, die Kronen der Hügel mit [grünem] Schmuck!" des Ibn Sanā' al-Mulk:

يا سَما فيكِ[2] وفى الأَرْضِ نُجومٌ وَما
كُلّما اَخْفَيْتِ[2] نَجْمًا اَظْهَرَتْ اَنْجُما
وَهْىَ ما تَهْطِلُ اِلّا بالطِّلَى والدِّما
فآهْطِلِى على قُطوفِ الكَرْمِ كَىْ تَمْتَلِى ✶ وآنْقُلِى لِلدَّنِّ طَعْمَ الشَّهْدِ والفَوْفَلِ[3]

(Ibšīhī, *Mustaṭraf*, Kairo 1292, II ٢٥٩; Kairo 1321, II ١٨١ = Gies, *Ein Beitrag z. Kenntniss sieben neuerer arab. Versarten* 17; in etwas andrer Rezension Šihābaddīn, *Safīnat al-mulk*, Kairo 1309, ١١٣; s. auch Ibn Ḫaldūn, *Muqaddimah*, ed. Quatremère, III 404) sind unter den نُجوم bzw. اَنْجُم offenbar Weinstöcke oder Weinreben zu verstehn. Ich übersetze die Strophe:[4]

---

1 In Wüstenfeld's Text schlecht والبرية.

2 Gies فيكَ uud أَخْفَيْتَ. Da es aber später فآهْطِلِى und وآنْقُلِى heißt, so sind nur die Formen فيك und اخفيت zulässig.

3 *Mustaṭraf* schlecht والفرنفل und *Safīnat al-mulk* القوفل. Cf. Gies a. a. O.

4 Rat's Übersetzung (II 556f.) ist mehrfach mißglückt.

„O Himmel, an dir und auf der Erde gibt es *nuğūm* (Wortspiel: „Sterne“ bzw. „Gewächse“) und Wasser.
So oft du Sterne (hinter Wolken) verbirgst (d. h. So oft du Regen herabschickst), läßt sie (die Erde) Gewächse erscheinen,
Die Teer und Blut (d. h. Wein) strömen lassen[1].
So laß du (o Himmel) auf die Trauben des Weinstocks Regen herabströmen, damit sie sich füllen, Und überliefere dem Weinkrug den Geschmack von Honig und Betelnuß“.

نَجْم hat aber, worauf gleichfalls bereits Kratschkovskij, S. 183, Anm. 5, kurz hingewiesen hat, nicht nur die allgemeine Bedeutung „Pflanzen, Gräser, Kräuter“, sondern bezeichnet auch eine bestimmte Einzelpflanze, nämlich offenbar das „Hundszahngras“[2], *Cynodon Dactylon* Pers. (L.) (franz. *chiendent*, *pied-de-poule*, ital. *capriola* usw.). So zählt schon Aṣma'ī in seinem *Kitāb an-Nabāt wa-š-šağar*, ed. Haffner, Beirut 1908, ٣٢, 4f. in dem Abschnitt فى النَّبْت من الأَحْرار وغير الأَحْرار neben zahlreichen andern Arten auf: النَّجْمة؛ قال المازِنىّ فيه: نِجْمة, und wir begegnen diesem speziellen نَجْم, nom. unit. نَجْمة auch sonst bei den Philologen, wie auch bei den Botanikern und den Pharmakologen. Cf. Ja'qūb b. as-Sikkīt, *Ṣiḥāḥ* und *L'A* unten S. 204; ferner Muṭarrizī, *Muġrib* s. الثيل . . هو ضَرْب من النبت، عن الغُورىّ. . . . . . وفى كتاب: ثيلة النَّبات: الثَّيِل على فَيْعِل عن أبى عمر هو النجمة وهو الصحيح; Bar Bahlūl s. ܐܓܪܘܣܛܝܣ . . ܚܠܠ الثيل. وقال مسيح: ܐܓܪܘܣܛܝܣ اغرويسطيس ويعرف بالنجم. وقال جبريل: الثيل اسمه باليونانيّة اغروسطيس (vgl. I. Löw, *Aram. Pflanzennamen* S. 183, Nr. 141); Musta'īnī: (نجم) وهو النجيل الّذى تعرفه العامّةُ بالنجير (s. Dozy, *Suppl.* s. نَجِير und Dozy et Engelmann, *Glossaire* S. 22, M.); Guigues, *Les noms arabes dans Sérapion «Liber de simplici medicina»*. *Extr. du Journ. asiat.* (Extr. no 7 de 1905), Nr. 513:

---

1 Man darf وَهْىَ wohl nicht auf الأَرْض beziehn.

2 I. Löw, *Aram. Pflanzennamen* Nr. 141 hat dafür „*gem. Himmelsschwaden*“, das dann bei Weißbach, *Zum Irak-Arabischen* S. 322b, Nr. 29 als „Himmelsschwaden“ wiederkehrt.

„UEGEM[1], chiendent, *najm* نجم“; Ibn Baiṭār, *Mufradāt*, Bulaq 1291, IV ١٧٧, unt. (danach al-Malik al-Ašraf Jūsuf b. ʿUmar, *al-Muʿtamad fi-l-adwijah al-mufradah*, Kairo 1327, ٣٦١): (نجم) هو الثيل ... وكلّ ما ليس له ساق فهو نجم. (نَجيل) هو النجم المقدَّم ذكرُه وأهل المَغرِب يسمّونه النَّجير بالراء المهملة und I ١٥٣, unt. (danach *al-Muʿtamad* ٤٢): (ثيل) هو النجم بالعربيّة والنجيل والنجير ايضا معروف. ديسقوريدوس فى المقالة الرابعة اغرسطس; Dāwūd al-Anṭākī, *Taḏkirat uli-l-albāb*, Kairo 1309, I ٩٣, unt.: (ثيل) هو النجم والنجيل الخ und ٣٠٢, ob.: (نجيل ونجم) كلّ نبت لا ساق له، وقد خُصَّ الآن بالثيل[2]; ʿAbdarrazzāq b. Ḥamdūš, *Kašf ar-rumūz fī bajān al-aʿšāb*, Algier 1321, ٣١, ob.: (اغرسطس) هو النجم وهو القزمير والكُزمير[3]; o., ob.: (ثيل) هو النجيل وهو الكزمير والنجم والنجير und ١٦١, unt.: (نجيل) وهو الكزمير .... ويقال له ثيل واغرسطيس (= Leclerc's Übersetzung des Werkes — *Kachef er-roumoûz*, Paris 1874 — Nr. 101. 595 [wo aber نجير statt نجيل steht] und 900) u. a.

Als Name des „Hundszahns“ erscheint نجم denn auch in verschiedenen arabischen Dialekten des Maghrib. Siehe Schweinfurth, *Arab. Pflanzennamen aus Aegypten, Algerien u. Jemen*, S. 196 = 200: „*ngim* (*nigm*) Cynodon Dactylon L.“ (Biskra); S. 212 = 219: „*nigm* Cynodon Dactylon L.“ (Küstenland und Tell-Bergland von Nordost-Algerien); F. Foureau, *Essai de catalogue des noms arabes et berbères de quelques plantes, arbustes et arbres algériens et sahariens* (Paris 1896) S. 32: „*Nedjam* (*en-nedjem*) Cynodon Dactylon. *Graminées*“; Beaussier, *Dictionnaire* 660b: „نَجَم [sic] Cynodum dactylum, *plante du Sud*“; und Dozy, *Suppl.* II 643bf.: „نَجْم . . . . . . *Cynodon dactylon, chiendent* Prax, *Revue de l'Orient, de l'Algérie et des Colonies* VIII 341“.

Ich möchte annehmen, daß unser نَجْم auch an den sehr raren Stellen, wo es sich in der alten Poesie und im Ḥadīṯ findet,

1 ? Man erwartet natürlich NEGEM.

2 Druck, offenbar falsch, بالنيل.

3 Vgl. Beaussier, *Dictionnaire pratique arabe-français* 543a: „قزمير . . Chiendent“.

nicht allgemein „Pflanzen, Gräser“ o. ä. bedeutet, sondern „Hundszahngras“. Diese Stellen sind: der Vers des al-Ḥāriṯ b. Ẓālim

أَخُصْيَيْ حِمارٍ باتَ يَكْدِمُ نَجْمَةً * أَتَأْكُلُ جِيرانِي وَجارُكَ سالِمُ

(*Mufaḍḍalījāt* Nr. 88, 7) „Du Hoden eines Esels, der die ganze Nacht hindurch Hundszahngras abgefressen hat, willst du meine Schutzbefohlenen aufessen, während dein Schutzbefohlener unversehrt bleibt?“; der Vers des Zuhair

مُكَلَّلٍ بِأُصولِ النَّجْمِ تَنْسِجُهُ * رِيحٌ خَرِيقٌ لِضاحِي مائِهِ حُبُكُ

(so nach Ṯaʿlab’s Rezension des Diwans des Zuhair, Cod. Socin 83, fol. 50r, = *LʿA* XVI ٤١, 2, *TʿA* IX ٧٢, unt. und *Ṣiḥāḥ* s. حبك, während Ahlwardt’s Ausgabe, Nr. 10, 22, und Aʿlam’s Rezension, ed. Landberg, S. ١٣٩, النَّبْتِ für النَّجْمِ haben) „(einem Weiher,) Von den Wurzeln des Hundszahns bekränzt, über den ein heftiger Wind hinweht, so daß der offen in der Sonne liegende Teil seines Wassers Streifen zeigt“; und der Ḥadīṯ: قال [النبىّ صلعم] لجَرير [بن عبد الله البَجَلى]: «أين مَنْزِلُكَ؟» قال: «بأكنافِ بِيشةَ بين نَخْلةٍ وضَالةٍ ونَجْمةٍ وأَثْلةٍ» (Ibn al-Aṯīr, *Nihājah* s. نجم und ضيل = *LʿA* ebd.) „Der Prophet fragte den Ğarīr (b. ʿAbdallāh al-Bağalī): ‘Wo ist dein Wohnsitz?’ Er antwortete: ‘In der Umgebung von Bīšah, zwischen Dattelpalmen, wilden Lotusbäumen, Hundszahnbüscheln und Tamarisken’“.

Die Kommentatoren und Scholiasten zu den *Mufaḍḍalījāt* deuten نَجْمة in dem Verse des al-Ḥāriṯ b. Ẓālim gewöhnlich als „Gewächs ohne Stamm“, also als „Gras“ schlechthin. So Anbārī in Lyall’s Ausgabe der Anthologie a. a. O., Marzūqī im Berliner Codex der *Mufaḍḍalījāt* (= Ms. Thorb. A 4) fol. 472 v, der Scholiast des Wiener Codex (= Ms. Thorb. A 5) fol. 111 v und der Scholiast des Codex des British Museum (= Ms. Thorb. A 3) fol. 112 v. Dieser Deutung begegnen wir auch bei Mubarrad, *Kāmil* ٣٨١, M. Lyall hat deshalb auch das Wort in seiner Übersetzung der *Mufaḍḍalījāt* mit „short grass“ wiedergegeben (s. auch Bevan’s Indices 326a). Andre arabische Philologen haben aber darin eine bestimmte Pflanzen-

spezies gesehen, nämlich offenbar eben den „Hundszahn“. Cf. Ja'qūb (d. i. Ibn as-Sikkīt) in dem Kommentar des Anbārī: والنَّجْمة هذا النَّبْتُ الّذى يَرْتفع فيَنْبَسِط عليه القَصّارون الثِّيابَ ويقال له نَجْمة . . . ولا اَعْرِفُ للواحد منه اسمًا غيرَ هذا ولكن والنَّجْمة هذا اسمٌ هذا النبت; Ǧauharī, *Ṣiḥāḥ* s. v.: والنَّجْمة ضَرْبٌ من النبت. قال شاعر: اَخُضَيْنُ حِمارٍ البيت; Ibn Manẓūr, *L'A* XVI ٢٥, 19ff. (z. T. = *T'A* IX ٧٢, unt.): قال [شَمِرٌ]: وأمّا النَّجْمة فهو شىء يَنبت فى أصول النَّخْلة. وفى الصِّحاح: ضَرْبٌ من النبت. وأنشد للحرث بن ظالم المُرّىّ يهجو النعمانَ: اَخُضَيْنُ حِمارٍ البيت. والنَّجْمُ هنا نَبْت بعينه، واحده نَجْمة، وهو الثَّيِّل. قال أبو عمرو الشَّيْبانىّ: الثَّيِّلُ يقال له النَّجْمُ، الواحدةُ نَجْمة. وقال أبو حَنيفة: الثَّيِّل والنَّجْمةُ والعِكْرِشُ كلّه شىء واحد. Ich gebe also dieser Auffassung den Vorzug, teils auf Grund kunstkritischer Erwägungen (ein guter Dichter wird in poetischen Schilderungen das Individuelle stets vor dem Allgemeinen bevorzugen), teils und besonders weil sie durch den Beinamen ذو النَّجْمة nahegelegt wird, den der Esel bei den Arabern hatte (und von einem نَجْمة fressenden Esel ist ja in dem Verse die Rede; — cf. *Asās al-balāǧah* s. نجم: والحِمارُ يُحِبّ النَّجْمَةَ ويلقَّب بذى النجمة, s. auch *T'A* a. a. O.), denn النجمة bezeichnet in diesem Beinamen sicher eine individuelle Pflanzenart.

Zu النَّجْم in dem Verse des Zuhair bemerkt Ṯa'lab in seinem Kommentare: النجم النبتُ الّذى يقال له الثيّل. وقال غيرُ الأصمعىّ: الماء مكلَّل بالنجم وهو كلّ شىء من النبات ليس له ساقٌ يَنبت حول الماء كالإكليل. Liegt hier wieder ein Schwanken in der Auffassung von النجم vor, so deutet dieses der *L'A* kurzerhand als الثيّل: ومِثْلُ البيت فى كون النجم فيه هو الثَّيِّلَ قولُ زهير: مُكَلَّلٍ البيت. Ich gebe dieser Deutung auch hier aus kunstkritischen Gründen den Vorzug, wie ich aus denselben Gründen auch die Lesung النَّجْم für besser halte als النَّبْت.

Zu der Ḥadīṯ-Stelle äußert sich die *Nihājah* s. نجم (= *L'A* XVI ٤٦, 3): النَّجْمة اَخَصُّ من النَّجْم وكأنّها واحدتُه كنَبْتة ونَبْت.

Neben den individuellen Bäumen نَخْلَة, ضالة und أَثْلَة wird man natürlich auch in نَجْمَة ein individuelles Gewächs sehen müssen. Vielleicht darf man die Angabe *L'A* XVI ٩٥, 19: وأمّا النَّجْمَة فهو شىء يَنبت فى أصول النَّخلة (s. oben S. 204), die das Hundszahngras in besondre Beziehung zur Dattelpalme setzt, hier mit anziehen?

نَجْمَة und نَجْم werden, wie wir soeben bei den zwei Versen sahen, im *L'A* (und *T'A*) und im Kommentare Ṯa'lab's mit ثَيِّل identifiziert (Nebenform ثِيل, s. die einheimischen Wörterbücher und Lane s. v.). Dieser Gleichsetzung begegneten wir schon oben S. 201 f. mehrfach. Sie findet sich auch *L'A* s. ثيل, wennschon mit einigen Einschränkungen: والثَّيِل نَبات يَشتبك فى الأرض ...... فإذا كان قصيرًا سُمِّىَ نَجْمًا. والثَّيِّل حَشيش وقيل نَبْت .... وجَمْعُه نَجْم النخ (vgl. Lane s. ثِيل; *T'A* s. ثيل hat nur: ويقال له النجم ايضا). Man wird sie gelten lassen müssen, besonders da auch ثِيل, ebenso wie نَجْم, in einigen heutigen arabischen Dialekten den „Hundszahn" („Himmelsschwaden") bezeichnet. Sieh Weißbach a. a. O.: „*ṯáịịal* (Himmelsschwaden ... Löw Nr. 141; Herzfeld [*Herbaraufnahmen aus Ḳal'at-Šerḳāṭ-Assur*, *OLZ* Beiheft II 29ff.] 118)" und G. Salmon, *Sur quelques noms de plantes en arabe et en berbère* (*Archives maroc.* VIII 1 ff.) 78: „ثيل *Thîl.* C'est le *nadjam*, نجم", mit der Fußnote: „Chiendent ...... Au Maroc, on le donne à manger aux bêtes de somme". Es stellen denn auch, so viel ich sehe, alle neueren abendländischen Gelehrten, die sich über diese Dinge geäußert haben, نَجْم und ثَيِّل als Synonyma hin. So Löw a. a. O. S. 184: „ثَيِّل und نَجْم, نجيل (vulg. نجير .....) ..... *Panicum Dactylon* L., gemeiner Himmelsschwaden = ... *Digitaria Dactylon* Pers. d. h. *Cyn. Dact.* Rich. .... Dasselbe ist ἄγρωστις ..., nicht *Triticum repens* L. Queckengras ......"; Steinschneider, *Heilmittelnamen der Araber* (SA. aus *WZKM* XI—XIII) Nr. 419: „ ثيل .... Chiendent. . = نجيل, auch نجم und نجير, und كزمير ..."; A. H. Ducros, *Essai sur le droguier populaire arabe de l'inspectorat des pharmacies du*

Caire (= *Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte et publiés sous les auspices de Sa Majesté Fouad I*[er], *roi d'Égypte*, t. XV[me], 1930), Nr. 156: „En arabe, *Negil* نجيل, *Negir* نجير et *Negm* نجم signifient herbe sans tige, graminée et désignent diverses Graminées et Cypéracées telles que l'Agropyrum repens ou Petit Chiendent, le Panicum Dactylon ou Gros Chiendent, l'Aeluropus repens ou Dactyle rampant, le Cyperus rotundus ou Souchet rond, etc.; cependant ces noms sont plus particulièrement attribués au Petit Chiendent ou Chiendent des Boutiques, l'Aghrostis de Dioscoride, *l'Aghrossthoss* اغرسطس des auteurs arabes, que l'on appelle encore *Thyl* ثيل. C'est *l'Ikrish* عكرش de Tunisie, qui dans le Sud algérien désigne le Dactyle rampant", und Salmon a. a. O. S. 78, Anm.; sieh auch Guigues, *Les noms arabes dans Sérapion* Nr. 513, 504 und 396 und Leclerc, *Kachef er-roumoûz* Nr. 595 und 900. Ein wenig bedenklich ist mir dabei nur, daß den Floren abendländischer Gelehrter zufolge das Hundszahngras an trockenen, sandigen Plätzen vorkommt (s. Ascherson u. Graebner, *Synopsis d. mitteleurop. Flora* Bd. II, Abt. I, S. 85; Hegi, *Illustrierte Flora von Mittel-Europa* I, 264f.; Hallier, *Flora von Deutschland*, 5. Aufl., VII 151f.; Karsten, *Flora von Deutschland, Oesterreich u. der Schweiz* I, 2. Aufl., 401; Muschler, *A Manual Flora of Egypt* I 102f. u. a.), während die arabischen Quellen angeben, daß der ثيل wasserreiche Stellen liebt; cf. *L'A* s. ثيل: الثَّيِّل ... نبت يكون على شطوط الأنهار فى الرياض und: لا يكاد يَنبت الّا على ماء أو فى موضع تحته ماء؛ وهو من النبات الذى يُستدلّ به على الماء (s. auch *L'A* s. نجم, XVI ٤٥, unt., *T'A* und Muṭarrizī, *Muġrib* s. ثيل und Lane s. ثِيلٌ); Dāwūd al-Anṭākī, *Tadkirah* I ٩٣, unt.: (ثيل) ...... وكثيرا ما تكون فى[1] موضع السيل ومجمع المياه; auch Jāqūt, *Geogr. Wörterb.* I ٩٤٢, unt.: الثَّيِّلة ... اسمُ ماء بقَطَنَ. وهو فى الأصل نَبْت فى الأرَاضِى المُخْصِبة.

Als andre angebliche Synonyma von نَجْم sind uns begegnet: نَجِيل (S. 201 f. und 205 f.), نَجِير (ebd.), عِكْرِش (S. 204, 12 und 206, 11) und قزمير, كُزمير (S. 202 und 205).

قزمير, offenbar ein jüngeres maghribinisches Wort, be-

---

1 فى fehlt im Druck, ist aber offenbar zu ergänzen.

zeichnet allem Anschein nach wirklich den Hundszahn. Bei Foureau a. a. O. 19 findet sich freilich die Angabe: „Guesmir, Pennisetum dichotomum. *Graminées*", wo Guesmir doch wohl nur eine fehlerhafte Umschrift von قُمير ist. Aber ich weiß nicht, wie weit man Foureau Glauben schenken darf (s. auch hier Z. 9 v. u.). In نَجير sehen Musta'īnī, Ibn Baiṭār und Dozy zweifellos mit Recht eine maghribinische Variante für نَجيل.

Dieses selbst und عُكرش gehören bereits der alten Sprache an. Cf. zu beiden noch die Wörterbb. und außerdem zu نَجيل: die Verse Ṭufail al-Ġanawī Nr. 36, 2[1], Jāqūt a. a. O. II ٥٣٩, 9, von Muḫabbal, und, anonym, Bakrī, *Geogr. Wörterb.* ٤٩٧, 1 = Jāqūt IV ٣٧٢, 9, Verse, in denen نجيل übereinstimmend offenbar als Weidepflanze erscheint; Aṣma'ī a. a. O. ٢٩; (Abū Zaid?,) *Kitāb aš-Šağar*, ed. Nagelberg, XXI Nr. 153; Serapion a. a. O. Nr. 396 und Ibn Baṭṭūṭa IV 15, 9; — und zu عُكرش: Aṣma'ī a. a. O. ٤٨; *Kitāb aš-Šağar*, ed. Nagelberg, XXI Nr. 157; Ibn Baiṭār III ١٣٠ s. v. (Übers. Leclerc's Nr. 1577) und *Die Abhandlungen der Ichwân es-Safâ in Auswahl*, hrsg. v. Dieterici, ٦٨, 10 (s. unten S. 210). Wieder aber haben sich beide auch in einzelnen arabischen Dialekten bis auf die Gegenwart erhalten. Siehe zu نَجيل: Schweinfurth a. a. O. 72 = 17: „*neqjīl, negīl* Cynodon Dactylon Pers." und Meyerhof, *Der Bazar der Drogen u. Wohlgerüche in Kairo* (SA. aus *Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient*, 1918, Heft 3/4) S. 193: „*nigîl*, Hundszahn, Cynodon Dactylon Pers." (Foureau a. a. O. 32 hat: „*Nedjil.* Divers Bromus. *Graminées*"; vgl. dazu oben Z. 2 ff.); — und sieh zu عكرش: Schweinfurth a. a. O. 52 = 4: „*'akrīsch* Aeluropus repens Parl.", Löw a. a. O. S. 109, M.: „Eine am Fuße der Palme wachsende, sie tödtende Distelart heißt عكرش. [Akriss in Algerien Festuca caespitosa Desf. Munby Bull. soc. bot. Fr. 1866. Nachtigal hörte Akresch für ein Stachelgras, wahrsch. *Vilfa spicata* P. B. Ascherson.]", dazu aber S. 428, ob.: „Akrîsch habe ich von ägyptischen Beduinen für ein anderes Stachelgras

1 Krenkow hat in seiner Ausgabe S. ٢١٧ versehentlich die Belege zu Nr. 36, 2 und zu Nr. 40, 2 durcheinandergeworfen.

Aeluropus repens Parl. gehört. Ascherson"; Dozy s. عكرش: „عِكْرِش . . . . *dactylis repens*, Prax R. d. O. A. VIII, 347, Guyon 210", und: „عكريشى = عكرش, Most. v° نجم (seulement dans N)"; Weißbach a. a. O. 326, Nr. 124: „*ʒáčriš* (Dozy II 155 Dactylis repens . . . . .)"; Ducros a. a. O.: „*Negil* نجيل . . . . C'est *l'Ikrish* عكرش de Tunisie, qui dans le Sud algérien désigne le Dactyle rampant" (s. schon oben S. 206) und Beaussier 445b: „عكريش . . Broussailles entrelacées comme celles formées par les suches d'oliviers sauvages".

Danach dürfte tatsächlich auch نجيل als „Hundszahn" und damit als ein weiteres Synonymon von نَجْم aufzufassen sein, obschon mich auch hier einigermaßen stört, daß wir dem Worte in der alten Poesie in folgendem Verse begegnen:

يُفَحِّجْنَ بالأَيْدِى عَلَى ظَهْرِ آجِنٍ * لَهُ عَرْمَضٌ مُسْتَأْسِدٌ ونَجِيلُ

(*L'A* XIV ١٧١, ult. und IV ٣٨, 23, von dem Hudailiten Abū Ḫirāš) „Sie (die Wildesel) spreizen ihre Vorderbeine breit auf der Oberfläche eines modrigen Pfuhls, der mit dichten Wasserlinsen und mit Hundszahn bedeckt ist", in dem also die Pflanze in einem Wasser erscheint (s. oben S. 206). Rauwolf, der in seinem wertvollen Buche *Aigentliche beschreibung der Raiß* (Laugingen 1582) den „*Negil*" auf S. 230f. eingehend schildert, bemerkt ausdrücklich, daß er wächst, „da der boden sandechtig".

Dagegen dürfte Abū Ḥanīfa mit seiner oben (S. 204, 11 f.) zitierten Behauptung: النَّجِيلُ والنَّجْمَةُ والعِكْرِشُ كلّه شىء واحد, soweit sie sich auf العكرش bezieht, kaum uneingeschränkt im Rechte sein. Für das moderne عكرش (oder عكريش, das offenbar nur eine neuere lautliche Abart von عكرش ist) werden, wie wir gesehen haben, sehr verschiedene Werte angegeben, wie auch schon Ibn Baiṭār s. v. für عكرش nicht weniger als sieben verschiedene Erklärungen hat. Ascherson und Schweinfurth sehen in der Pflanze das Stachelgras Aeluropus repens Parl. Ich möchte mich dieser Auffassung anschließen, einmal weil auf ein Stachelgras die Beschreibung Azharī's hinweist: العِكْرِش . . . فى أَطْرَافِ ورقه شَوْكٌ ، اذا تَوَطَّأَهُ الانسانُ بقدمَيْه أَدْمَتْهُما (*L'A* und *T'A* s. عكرش), und zweitens weil Ascherson

und Schweinfurth unter den verschiedenen Gelehrten, die sich über die Pflanze geäußert haben, die besten Botaniker sein dürften (und Fragen wie die vorliegenden können letzten Endes doch nur die Botaniker sicher entscheiden). Aeluropus repens ist aber etwas ganz anderes als Cynodon Dactylon Pers. Natürlich wäre möglich, daß عكرش in verschiedenen Ländern und Landstrichen eine verschiedene Bedeutung gehabt hat, denn die volkstümlichen Pflanzennamen sind bekanntlich in allen Sprachen nichts weniger als konstant[1]. Aber auf alle Fälle darf es nicht ohne weiteres und allgemein mit dem Hundszahn identifiziert werden. Dagegen spricht auch, daß die Pflanze nach den einheimischen Quellen nur in (salzhaltigem) Marschenland gewachsen ist[2] (s. Aṣma'ī a. a. O. ۴۸: والعكرش يَنبت في السباخ und *L'A* = *T'A* s. عكرش: العكرش مَنْبِتُه نُزوز الأرض الرقيقة[3]), während der Hundszahn doch, wie wir gehört haben, trockene, sandige Plätze bevorzugt.

Man wird, um auf unsere Koran-Stelle zurückzukommen, kaum geneigt sein, das darin stehende النجم als „Hundszahngras" zu deuten. Ich möchte aber glauben, daß dies seine eigentliche Bedeutung ist, und daß es die allgemeine Bedeutung „Pflanzen, Gräser" erst sekundär im Dialekte des Hidschaz (und vielleicht auch in andern) gewonnen hat[4], so daß es der

---

1 Vgl. Salmon *Archives maroc.* VIII, 1: »les mêmes termes arabes ou berbères désignent souvent des plantes différentes d'une région à l'autre«, und Eilh. Wiedemann, *Beiträge z. Geschichte d. Naturwissenschaften.* LI. *Über den Abschnitt über die Pflanzen bei Nuwairî* (SA. aus *Sitzungsberichte d. physik.-mediz. Sozietät in Erlangen*, Bd. 48, 1916) S. 160, Anm. 2: „Die Feststellung der den arabischen Worten genau entsprechenden wissenschaftlichen Namen ist höchst schwierig und oft schon deshalb unmöglich, weil dieselbe Pflanze an verschiedenen Orten verschiedene Namen hat und dasselbe Wort an verschiedenen Orten verschiedene Pflanzen bezeichnet. Wo ich konnte, habe ich die botanischen Bezeichnungen dem Werk von G. Schweinfurth, *Arabische Pflanzennamen*, entnommen".

2 Das würde gut auf Aeluropus passen; s. z. B. Boissier, *Flora orientalis* V 594 f.

3 *L'A*, wohl weniger gut, الدقيقة.

4 Eine ähnliche Entwicklung scheint نَجيل genommen zu haben. Cf. Sanguinetti, *Quelques chapitres de médecine et de thérapeutique arabes*,

Prophet in dieser Bedeutung im Koran gebrauchen konnte. Erst unsere Koranstelle dürfte dann die kontradiktorische Gegenüberstellung von النَّجْم ما لم يكن على ساق und الشَّجَر ما كان على ساق o. ä. bewirkt haben, die, wie wir im Eingang dieses Aufsatzes sahen, regelmäßig bei den Koran-Exegeten und den Lexikographen erscheint. Populär ist aber die Gegenüberstellung von الشجر und النجم doch nicht geworden, offenbar weil sich النجم in seiner vegetabilischen Bedeutung überhaupt keiner großen Beliebtheit erfreut hat. Es erscheinen vielmehr in der Literatur als Gegensatz zu الشجر gewöhnlich die Ausdrücke النَّبات (النَّبْت), العُشْب (vgl. z. B. *Thier und Mensch vor dem König der Genien*, hrsg. v. Dieterici, ٤٢, 10: ومُنْبِت العُشْبِ مع الأَشْجار, auch *Die Abhandlungen der Ichwân es-Safâ in Auswahl* ٦٨, 10: .وتَنْبت هناك الأَشْجار والعِكْرِش والعُشْب) und البَقْل (beachte zu البَقْل Ğawālīqī, *Le livre des locutions vicieuses*, publ. p. H. Derenbourg = *Morgenl. Forschungen*, Festschrift für H. L. Fleischer, 107ff.) 120, 1f.: انّما البَقْل العُشْب وما يُنْبِت الرَّبيعُ ممّا تأكله البَهائمُ والناسُ und 121, 1f.: والفَرْقُ بين البَقْلِ ودِقِّ الشجر أنّ البقل اذا رُعِيَ لم يَبْقَ له ساقٌ والشجرُ يَبْقى له سُوقٌ وان دَقَّتْ.

JA, 6me série, t. VII 327: „نَجِيل Une variété de Chiendent........ On a aussi donné le nom de نجيل aux herbes en général, ou à toute plante sans tige: كلّ نبت لا ساق له. Dans ce sens, il est synonyme de نَجْم“ und danach Dozy, *Suppl.* s. v.

GRAMMATISCHE ARABISCHE MISZELLEN.

2. Stück.

VON

A. FISCHER.

I. Arab. *'ījā* mit Suffix als Nominativ.

In meinem „Die Mas'ala Zunbūrīja" betitelten Beitrage zu der Festschrift für den leider zu früh abberufenen Edward G. Browne (S. 150ff.) habe ich die sprachliche Zulässigkeit des Kernstücks dieser *mas'alah*, der Wendung فاذا هُوَ اِيّاها „und siehe, sie (die Hornisse) ist (in dieser Beziehung wie) er (der Skorpion)" mit dem Hinweise auf verschiedene Stellen in der Literatur zu erhärten gesucht, in denen اِيّا mit Suffix gleichfalls als — betonter — Nominativ erscheint. Diese Stellen sind: Ḥarīrī, *Maqāmāt* ٤٤٩, 2: فاذا هو اِيّاه „und siehe, er (Abū Zaid as-Sarūǧī) war es selbst"; Jāqūt, *Geogr. Wörterb.* IV ١٠٤٧, 9: اقول: هى ايّاها „ich sage: das ist sie (die gewollte Pfeilschußweite)"; ebd. ١٣, 5 (= *Muštarak* ٣٣٨, 9): ... واِيّاه أُرِيدَ بقولهم فى المثل „und er (der Berg Qārah) ist gemeint, wenn man im Sprichwort sagt ....."; die Lesart اِيّاكَ تُعْبَدُ zu dem bekannten اِيّاكَ نَعْبُدُ in Sure 1, u. a. Zu diesen Stellen ist inzwischen durch Brockelmann, *GgA* 1922, 219, das Beispiel انّكَ اِيّاه وهو اِيّاكَ „daß du er bist und er du" Ǧīlānī, *al-Insān al-kāmil* ٢١, 17 hinzugekommen (s. auch Brockelmann, *Grundriß* II § 153a)[1].

Ich glaube jetzt auf einen neuen Beleg für diese gramma-

1 S. 154f. meines Aufsatzes habe ich eine Anzahl entsprechender Kasusverschiebungen in den abendländischen Sprachen namhaft gemacht. Betreffs des Italienischen habe ich dabei auf Meyer-Lübke, *Grammatik d. roman. Sprachen* II 93. 96. III 70ff. hingewiesen. Zu den Angaben Meyer-Lübke's an diesen Stellen kann ich heute noch hinzufügen, daß man im normalen Italienischen auch hört und liest: *Ricco quanto me; Se io fossi te ....; Essa pare te;* und, wenigstens im Toskanischen, *Sei te che dici ....*

tische Erscheinung gestoßen zu sein, nämlich in einem Predigt-Fragment des Ḥasan al-Baṣrī, das Massignon in *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam*, Paris 1929, S. 2f., Nr. 8 in folgender Gestalt veröffentlicht hat: يا ابن ادم دينك دينك فانّما هو لحمك ودمك يا ابن ادم سُرَطًا سُرَطًا جمعًا جمعًا فى وِعآءٍ وشدًّا فى وكاءٍ ركوب الذلول ولبوس اللين رحم الله رجلا لم يغرّه مَا يرى من كثرة الناس ابن ادم انّك تموتُ وحدك وتدخل القبر وحدك وتبعث وحدك وتحاسب وحدك ابن ادم انت المعنّى وايّاك [أن] تُزاد (mit der Fußnote zu [أن] تُزاد: „corr. Nicholson; ms.: يراد), und zu dem er sieben Jahre früher in seinem Werke *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922, S. 170f. die Übersetzung mitgeteilt hatte: „O fils d'Adam! ta vie religieuse! ta vie religieuse! Voilà ta chair et ton sang! O fils d'Adam! glouton, glouton, qui entasses, entasses au fond de chez toi, qui resserres ton avarice, chevauches des montures assouplies, et te revêts de vêtements fins ... Dieu fasse miséricorde à l'homme que n'ébranle pas ce qu'il voit faire par la multitude! O fils d'Adam! Tu mourras tout seul! Tu entreras dans la tombe tout seul! tu ressusciteras tout seul! tu seras jugé tout seul! O fils d'Adam, c'est toi-même qu'on a ici en vue, c'est à toi-même que j'en veux (maintenant)!"

Wie man ohne weiteres sieht, deckt sich der arabische Text der fünf letzten Worte dieses Predigt-Stücks nicht mit seiner Übersetzung. Sie sind ja einigermaßen dunkel, und so ist begreiflich, daß Massignon sie 1929 anders aufgefaßt hat als 1922. In jüngster Zeit haben sich noch zwei andre Gelehrte an ihnen versucht, nämlich Pedersen in seiner Besprechung von Massignon's *Recueil* in *OLZ* 1931, Sp. 200, und Schacht in seinem Buche *Der Islām. Mit Ausschluß des Qor'āns* (=*Religionsgeschichtliches Lesebuch* .... hrsg. von Bertholet, 16), S. 87. Pedersen äußert sich dazu: „Die letzten Worte des Stückes würde ich im nahen Anschluß an das Ms. so lesen: انت المعنّى وايّاك تُراد „du bist es, um den es sich handelt (wie *Essai* S. 171)! Nimm dich in acht! gegen dich richtet man sich (du bist gemeint)". Und Schacht übersetzt sie: „Menschenkind, es ist auf dich abgesehen und hüte dich, daß es noch mehr werde!", wozu er aber, unter dem Einflusse der

Auffassung Pedersen's, in einer Fußnote bemerkt: „Oder vielleicht zu lesen: hüte dich, du bist gemeint".

Ich lese die Stelle: أَنْتَ المَعْنِىّ وايّاك تُراد und übersetze sie: „dich geht dies an und um dich handelt es sich". المعنّى, von Massignon und Schacht offenbar ebenso wie von Pedersen als المعنَّى verstanden, ist unmöglich, denn es könnte nur „gefangen gehalten" (von √عنو) oder „ermüdet, bekümmert, belästigt" u. ä. (von √عنى) bedeuten. عَنَى und أَرادَ sind in Anwendungen wie der vorliegenden synonym (s. z. B. Lane, *Lex.* s. عنى I). Das legt nahe, in انت المعنّى und ايّاك تراد parallele Sätze zu sehn. Dabei drängt sich dann von selbst der Gedanke auf, daß auch انت und ايّاك gleichbedeutend sind, daß also ايّاك ein Nominativ ist wie انت. (Vgl. das oben aus Jāqūt zitierte: . . . وايّاه أُرِيدَ بقوله).

Mit تُراد [أن] ist nichts Rechtes anzufangen, auch steht ja أن nicht in der Hs.

Pedersen's (und, schwankend, Schacht's) Auffassung „Nimm dich in acht! du bist gemeint" muß ich aus zwei Gründen ablehnen: einmal weil sie voraussetzen würde, daß das scharf betonte انت hinter ايّاك wiederholt wäre, und vor allem weil, wie ich in der hier folgenden Miszelle nachweisen werde, im klassischen Arabisch kein isoliertes ايّاكِ (ايّاكِ, ايّاكُم usw.) „nimm dich (nehmt euch) in acht!" existiert.

Übrigens halte ich auch die Übersetzungen, die Massignon, Pedersen und Schacht von den ersten zwei Zeilen unseres Predigt-Fragments geben, für unzulänglich. Massignon's Übersetzung habe ich oben mitgeteilt. Pedersen liest für das zweimalige Adjektiv سُرَطًا سُرَطًا den zweimaligen Infinitiv سَرَطًا سَرَطًا und übersetzt: „O, Menschensohn! Fressen, fressen! Sammeln, sammeln in Gefäßen! und Zubinden in Säcken! O, du, der du reitest" usw. Sein سَرَطًا سَرَطًا ist zweifellos richtig, aber man versteht nicht, warum er ركوب und لبوس, die doch auch Infinitive sind, so wiedergibt als ob sie Participia wären. Schacht's Übersetzung, im wesentlichen von der Massignon's abhängig, lau-

tet: „Menschenkind, deine Religion, deine Religion! Sie ist dein Fleisch und Blut. Menschenkind, der du gefräßig, gefräßig bist, in einem Gefäße sammelst, sammelst, mit einem Verschlußriemen zubindest, zubindest [sic], auf sanften Tieren reitest und dich weich kleidest!“ Ich finde in den zwei Zeilen folgenden Sinn: „Menschenkind, denke an deine Religion, denn sie ist dein Fleisch und Blut! Menschenkind, hüte dich gierig zu esssen, in Behältern zu sammeln und in Verschlußbänder (von Schläuchen, Säcken, Beuteln) einzuschnüren, auf fügsamen Tieren zu reiten und weiche Kleider zu tragen!“ Die Akkusative دِينَكَ دِينَكَ und ebenso سَرَطًا سَرَطًا usw. sind sämtlich Akkusative des Ausrufs, nach arabischer Auffassung Akkusative لِلإِغْراء bzw. لِلتَّحْذِير.

II. Arab. *ʾĭjāka* „Nimm dich in Acht!“

Das klassische Arabisch kennt folgende Anwendungen von إِيَّاكَ[1] (إِيَّاكِ, إِيَّاكُمْ usw.[2]) „Nimm dich (Nehmt euch) in Acht!“:

---

1 Dialektische Nebenformen von إِيَّا, und zwar in allen seinen Anwendungen, sind هِيَّا, أَيَّا, هَيَّا und إِيَا. Sieh zu هِيَّا: *Ṣiḥāḥ* s. ايا; *L'A* XX ٣٢٢, pu. ٢٥٣, 18ff. und ٣٢٥, pu. (leichtfertig ist die hier an den zwei letzten Stellen verzeichnete Behauptung von Farrā': العرب لا تقول «هِيَّاكَ ضَرَبْتُ» ويقولون «هِيَّاكَ وزَيْدًا» .... وإنّما يقولون «هيّاك وزيدًا» اذا نَهَوْكَ; diese Behauptung scheitert schon an der Lesart هِيَّاكَ نَعْبُدُ وهِيَّاكَ نَسْتَعِينُ Sure 1, 4/5; s. hier Z. 10f.); *Qāmūs* s. v.; *T'A* X ٤٢٨, 4 und ٤٢٩, 4; Lane s. إِيَّا; Ibn Ğinnī, *Muḫtaṣar at-taṣrīf*, ed. Hoberg, 27; Anbārī, *Inṣāf* ٩٣, unt.; *Mufaṣṣal* § 690; Ibn Ja'īš ١١٧٢, 11ff. und ١٣٨٤, 17ff.; *Kaššāf*, ed. Lees, I ٩, 6 v. u. (zu Sure 1, 4/5); Baiḍāwī, ed. Fleischer, I ٧, 27 (ebd.); Howell, *Grammar* § 690; Wright, *Grammar*³ I 104 A; oben im Text S. 215, M. u. 217, unt. (auch Stumme, *Maltesische Studien = Leipz. semitist. Studien* I 4 S. 28, 10. 114, 7ff.) usw.; — zu أَيَّا: *L'A*, *Qāmūs* und Lane ll. cc.; *T'A* X ٤٢٧, 10 v. u.; Ibn Ja'īš ١٣٨٤, 19f.; *Kaššāf*, Baiḍāwī und Howell ll. cc.; — zu هَيَّا: *L'A*, *Qāmūs*, *T'A*, Lane, Ibn Ja'īš, *Kaššāf*, Baiḍāwī und Howell ll. cc.; — und zu إِيَا: *Kaššāf* l. c. Der *Qāmūs* und nach ihm Lane ll. cc. nennen als weitere Dialektvariante وِيَّا. Aber dieses wird mit dem bekannten vulgären *wījā* identisch und daher aus وإِيَّا entstanden sein.

2 Dieses warnende إِيَّا ist zwar gewöhnlich mit Suffixen der 2. Person

1. اِيَّاكَ وَالأَسَدَ (mit وَ vor dem zweiten Begriff) „Nimm dich vor dem Löwen in Acht!"

Vgl. Sīb. I ١١٦, 12: (بابُ ما جَرَى منه على الاَمْرِ والتحذيرِ) ومن ذلك ايضا قولك «ايّاك والاسدَ» الخ ....., auch ١١٨, 5; *Mufaṣṣal* ٢٣, 2: ومن المنصوب باللازم اِضمارُهُ قولك فى التحذير «ايّاك والاسدَ» und dazu Ibn Ja'īš; Ibn al-Ḥāğib, *Kāfijah*, Kap. التحذير und dazu die Kommentare; Ibn Mālik, *Alfījah* V. 622 und dazu Ibn 'Aqīl; Howell I 196; *Ṣiḥāḥ* s. ايا (ed. Bulaq 1282, II ٥٧٣, unt.); *L'A* XX ٣٣٣, 4 v. u. ٣٣٥, 17. 24 und ٣٣٦, 2 f. u. a.

Belege aus der alten Dichtung und der alten Prosa: Nābiġah Nr. 9, 2: فايّاكُمْ وعُورًا داميَاتٍ; Ḥuṭai'ah Nr. 33, 11: فايّاكُمْ وحَيّةَ بَطْنِ وادٍ; A'šā Nr. 17, 19: فايّاكَ والمَيْتاتِ; der häufig als *šāhid* verwandte Vers der *Ḥamāsah* des Abū Tammām ٥١٣, 14: اِيّاكَ (Var. فَهِيّاكَ) والاَمْرَ الّذى اِنْ تَوَسَّعَتْ ✶ مَوارِدُهُ ضاقَتْ عَلَيْكَ المَصادِرُ (= Ibn Ğinnī, *Muḫtaṣar at-taṣrīf* 27; *Ṣiḥāḥ* II ٥٧٣, 1; *L'A* XX ٣٣٣, ult. und ٣٥٣, 4 v. u.; *T'A* X ٤٢٨, 6 und ٤٢٩, 4; Ḥarīrī, *Durrah* ٢٢, 16; Anbārī, *Inṣāf* ٩٣; Ibn Ja'īš ١١٧٣, 13 und ١٣٨٤, 18; *Kaššāf* I ٩, 5 v. u.; Muḥibb ad-Dīn Efendi, *Šarḥ šawāhid al-Kaššāf*, ed. Bulaq 1281, ١٠٤; Zamaḫšarī, *Asās al-balāġah* s. رحب; 'Ubaid Allāh b. 'Abd al-Kāfī, *Šarḥ al-Madnūn bih* ٢٦; Muḥammad Bāqir, *Ğāmi' aš-šawāhid* s. فَهِيّاكَ und Howell I 197; s. auch Ṭufail al-Ġanawī App. Nr. 21)[1]; — Ṭabarī, *Annales* I ٢١٤٥, 5: وايّاكَ

verbunden, kommt aber vereinzelt auch mit solchen der 1. und der 3. Person, zumindest mit یَ und هُ vor. Vgl. Sībawaih I ١١٦, 12ff.; *Mufaṣṣal* ٢٣, 3ff. und dazu Ibn Ja'īš; Ibn Mālik, *Alfījah*, ed. Dieterici, Vers 625 und dazu Ibn 'Aqīl; Raḍīj ad-Dīn, *Šarḥ al-Kāfijah*, Konstantinopel (1875 ?), I ١٩٦, 19f.; 'Ainī, *Šarḥ aš-šawāhid al-kubrā* IV ٣٠٨, 11 v. u.; Ibn al-Aṯīr, *Nihājah* s. ايا = *L'A* XX ٣٣٦, 13; Sujūṭī, *al-Ğāmi' aṣ-ṣaġīr*, zwei Traditionen s. ايّاى und dazu die Kommentare von Munāwī und 'Azīzī; Howell I 196; Wright II 76AB; und oben im Text S. 221f. 224. 216.

1 Dieser Vers tritt meist anonym auf. Zamaḫšarī nennt, aber schwerlich mit Recht, *Kaššāf* und *Asās al-balāġah* ll. cc. den Ṭufail al-Ġanawī als Verfasser. *Šarḥ šawāhid al-Kaššāf*, *T'A* und *Šarḥ al-Madnūn bih* ll. cc. erscheint dafür Muḍarris b. Rib'ī. Aber auch gegen diese Angabe habe

وَالْقَاءُ الْمُسْلِمِينَ فِى الْهَلَكَة; — häufig begegnet diese Konstruktion im Ḥadīṯ: sie erscheint bei Sujūṭī, *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaġīr*, s. اياك, اياكم und اياى, nicht weniger als 46 mal (s. auch Muḥammad aš-Šarīf Ibn Muṣṭafā at-Toqadī, *Miftāḥ Ṣāḥīḥ al-Buḫārī* und, daran angehängt, *Miftāḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Der Seʿādet [1313], beide s. اياكم; Ḥarīrī, *Durrah* ٢٢, 13 f. = Howell I 197 u. a.).

Eine anomale Abart dieser Ausdrucksweise würde in dem Satze اذا بلغ الرَّجُلُ السِّتِّينَ فاِيّاهُ واِيّا الشَّوابِّ vorliegen, wenn ihn wirklich, wie von einem Gewährsmann des Sībawaih behauptet worden ist, Ḫalīl so von einem Beduinen gehört hat. Aber schon arabische Philologen scheinen in dieser Beziehung nicht frei von Zweifeln gewesen zu sein. Vgl. hierzu ʾAnbārī, *Inṣāf*, *masʾalah* 98; *Mufaṣṣal* § 162 und dazu Ibn Jaʿīš; Raḍī, *Šarḥ al-Kāfijah*, Kap. التحذير, I ١٩٦, M.; ʿAinī a. a. O. IV ٣٠٨, 8 v. u.; Ibn ʿAqīl zu *Alfījah* V. 625; *Kaššāf* I ٩, 8 v. u.; Baiḍ. I ٧, 25; Howell § 162; *Ṣiḥāḥ*, *LʿA* und *TʿA* s. ايا;

---

ich Bedenken. Sie dürfte nämlich darauf zurückzuführen sein, daß das Reimwort des Verses auch in der Gestalt مَصادِرُهُ überliefert wurde und daß man von Muḍarris b. Ribʿī eine — nach *Ḫizānah* IV ٢٣٥, 14 zu den *Aṣmaʿījāt* gehörige — Qaṣīde im Versmaß *ṭawīl* kannte, als deren erster Reim حاضِرُهُ angegeben wird, die also dasselbe Versmaß und denselben Reim hatte wie — bei der Annahme des Reimworts مصادِرُهُ — unser Vers. (Vgl. Abū ʿAlī al-Qālī, *Amālī*, 1. Druck, Bulaq 1324, *Ḏail* ٢١٧, 9, 2. Druck, Kairo, Matbaʿat Dār al-kutub al-miṣrījah, 1344/1926, *Ḏail* ٢١١, 16; Abū ʿUbaid al-Bakrī, *at-Tanbīh ʿalā auhām Abī ʿAlī fī Amālīh* (angehängt an den 2. Druck der *Amālī*) ١٢١, ob.; ʿAinī a. a. O. IV ٩٨; *Ḫizānah* a. a. O.; Sujūṭī, *Šarḥ šawāhid al-Muġnī* ١٢٥; Muḥammad Bāqir, *Ǧāmiʿ* s. وَقَلْنَ; Šinqīṭī, *ad-Durar al-lawāmiʿ ʿalā Hamʿ al-hawāmiʿ šarḥ Ǧamʿ al-ǧawāmiʿ* II ٥٣٠. ١٥٨; auch *Mufaṣṣal* ١٤٥, 3, Ibn Jaʿīš ١١٧٥ f., Howell III 559, und *Ṣiḥāḥ*, *LʿA* und *TʿA* s. حير.) Aber in der *Ḥamāsah* a. a. O. (= *Šarḥ šawāhid al-Kaššāf* ١٠٤, unt. und *Šarḥ al-Maḍnūn bih* a. a. O.) folgt auf unsern Vers ein zweiter, mit dem Reimwort عاذِرُ, für das man kein عاذِرُهُ einsetzen könnte. Dieser wäre also in der erwähnten Qaṣīde des Muḍarris b. Ribʿī unmöglich, woraus sich mit ziemlicher Sicherheit ergibt, daß auch unser Vers ihr nicht angehören kann.

Lane s. إِيَّا; *Šarḥ šawāhid al-Kaššāf* ١٠٤, 4 v. u.; Wright, *Grammar* II 76 B, usw.

2. إِيَّاكَ مِنَ الأَسَدِ, natürlich gleichfalls: „Nimm dich vor dem Löwen in Acht!"

Vgl. Sīb. I ١١٨, 14. 17; Ibn Ja'īš ١٩٢, pu.: فلَمْ يكن بُدٌّ من حرفِ العَطْف او حرفِ الجَرّ نَحْوُ[1] اياك والاسدَ واياك مِن الاسد، فتكون قد عَدَّيْتَه [يعنى الفِعْلَ المقدَّرَ] الى الاوّل بنفسه ثمّ عَدَّيْتَه الى الثانى بحرفِ جَرّ, auch ١٩٣, 3; Ḥarīrī, *Durrah* ٢٣, Anm. b: اللّهمّ إلّا أن يكون المفعولُ الثانى حرفَ جَرّ كقولك «ايّاك مِن الاسد» أى باعِدْ نفسَك مِن الاسد; Ḫafāǧī, *Šarḥ Durrat al-Ġauwāṣ* ٤٤, 12. 18. 21; Ibn al-Ḥāǧib, *Kāfijah* a. a. O. und dazu die Kommentare; 'Ainī a. a. O. IV ٣٠٨, 5 v. u.; *Ḫizānah* I ٤٦٥, 7; Howell I 198 u. a.

Belege: *Ḥamāsah* des Buḥturī Nr. 1369, 2: وايّاكَ مِن فَرْطِ المُزاحِ und Maqqarī, *Analectes* II ٤٦٣, 8 v. u.: ايّاكَ مِن زَلَلِ اللِسانِ (poet.).

3. إيّاكَ إيّاكَ والأَسَدَ (mit doppeltem ايّاك und وَ vor dem zweiten Begriff), wieder: „Nimm dich vor dem Löwen in Acht!"

Beleg: der anonyme und offenbar nicht sehr alte Vers يا خالِ هَلَّا قُلْتَ اِذْ اَعْطَيْتَنِى ★ هِيّاكَ هِيّاكَ وحَنْواءَ العُنُقْ Anbārī, *Inṣāf* ٩٣, *L'A* XX ٢٥٣, 19. ٣٢٣, 2. XVIII ٢٢٢, 9 und *T'A* X ٤٢٨, 8. ١٠٢, M.: „Mein Oheim[2], warum hast du nicht gesagt, als du (sie) mir gabst: 'Hüte dich, hüte dich vor der Krummhalsigen[3]!'"

4. ايّاكَ الأَسَدَ (ohne وَ vor الأَسَدَ).

Diese Ausdrucksweise ist jüngern Datums. Spätere einheimische Philologen lassen sie gelten, aber die alten Autoritäten, wie auch hervorragende jüngere lehnen sie ab. Vgl. Sīb. I

1 Text schlecht نحوِ; s. meine Ausführungen in *Centenario della Nascita di Michele Amari* I 358ff.

2 Möglich wäre auch, wennschon nicht wahrscheinlich: „O Ḫālid".

3 Gemeint ist wohl eine Kamelin.

ومن ذلك ايضا قولك «ايّاكَ والاسدَ» .... حذفوا الفعْلَ 116, 12 ff.: من ايّاك لكثرة استعمالهم ايّاه فى الكلام، فصارَ بدلًا من الفِعْل ...... فكأنّه قال «آحْذَرِ[1] الاسدَ». ولكن لا بُدَّ من الواو لأنّه اسمٌ مضموم الى آخَر 118, 13 ff.: واَعْلم أنّه لا يجوز أن تقول «ايّاك زَيْدًا» كما أنّه لا يجوز أن تقول «رأسَكَ الجدارَ» حتّى تقول «مِن الجدار» او «والجِدارَ» ...... ولو قلتَ «ايّاك الاسدَ» تريد مِن الاسدَ لم يجز; Ḥarīrī, *Durrah* ٢٢, 11 ff.: ويقولون فى التحذير «ايّاك الاسدَ» و «ايّاك الحَسَدَ». ووَجْهُ الكلام اِدْخالُ الواو على الاسد والحسد[2]; *L'A* XX ٣٢٣, 3 f.: قال ابن بَرّىّ: الممتنِع عند النحويّين «ايّاك الاسدَ»، لا بُدَّ فيه من الواو; Ibn al-Ḥāğib, *Kāfijah* a. a. O.: ولا تقول «ايّاك الاسدَ»; Raḍī a. a. O. I ١٩٨, 10 f.: لم يَجز حَذْفُ الجارّ من «ايّاك من الاسد» الا لبس; Ibn Ja'īš ١٩٢, ult. f.: فإن قيل: فهَلّا جاز حذفُ حرف الجرّ فقلتَ «ايّاك الاسدَ»، قيل: ليس ذلك بالسهل ولا يقدِم بقياس ولم يُسْمَع حَذْفُ الواو عليه السَماعُ من العرب; auch *Ḫizānah* I ٤٦٥, oben: شاذّ. قال سيبويه: اعْلم أنّه لا يجوز ان تقول «ايّاك زيدًا» الخ, s. oben Z. 4) und Howell I 197 u. 198, 7 v. u. Und sieh auf der andern Seite Ḫafāğī a. a. O. ٤٤, 11 ff., zu dem soeben mitgeteilten Passus der *Durrah*: هذا من جُمْلة هَناته. قال ابن مالك فى التسهيل: لا يُحْذَف العاطفُ بعد ايّاك إلّا والمحذور[3] منصوب بإضْمارِ ناصب آخَر او مجرور بمِنْ. وفى شرحه للمُرادىّ: مِثالُ المنصوب «ايّاك الشَرَّ». ولا يجوز أن يكون الشرّ منصوبا بما انتصب به ايّاك بل بفِعْل آخَر تقديرُه: دَعِ الشرَّ. وهذا مذهب الجمهور (diese Sätze, ohne Angabe der Quelle, im wesentlichen so auch 'Ainī IV ٣٠٨, 8 v. u. ff.) und ٤٥, 21 ff.: وما ذكر المصنّفُ غيرُ واردٍ كما سمعتَه ..... وقوله «وقد جُوِّزَ إلْغاءٌ الواو» الخ[4] قد قدّمنا لك أنّه يجوز مع عدم التكرار ايضا und Howell I 197.

Jedenfalls dürfte diese Ausdrucksweise in der gesamten alten Dichtung und vielleicht in der ganzen alten Sprache über-

---

1 Derenbourg schlecht إحذرِ (s. meine Darlegungen *Islamica* IV 94 ff.); Ausgabe Bulaq — I ١٣٨ — gut احذرِ).

2 Danach Sacy, *Grammaire arabe*² I § 1193 und 1218.

3 So ist offenbar statt والمحذوف des Druckes zu lesen.

4 Sieh unten S. 220.

haupt kaum nachweisbar sein. Ich vermag sie aus der Literatur nur mit einem einzigen Beispiel zu belegen, nämlich mit dem Satze: فايّاكَ الدُّخولَ، في الفُضول in Nāṣīf's Makamen, den Fleischer, *Kl. Schriften* I 504, unt. angezogen hat, zur Erhärtung seiner Angabe: „Übrigens setzen sich neuere Stylisten auch dann über die von Ḥarîrî . . eingeschärfte Regel [daß man nicht ايّاك الاسد, sondern nur ايّاك والاسد sagen solle] hinweg, wenn der Gegenstand, vor dem gewarnt wird, durch ein einzelnes Hauptwort ausgedrückt ist".

Dieses „einzelne Hauptwort" ist in der Wendung bei Nāṣīf ein Infinitiv. Aber die Infinitive bilden hier in keiner Weise eine Ausnahme. Vgl. das oben S. 215 f. angezogene Beispiel und den Satz Sīrāfī's in Jahn's Sībawaih-Übersetzung I 2 S. 188 § 55 Anm. 7: ولو جئتَ بالمَصْدَر، لم يَحْسن حذفُ حرف الجرّ؛ لا تقول «ايّاك ضَرْبَ زَيْدٍ» كما تقول «ايّاك أن تَضرب زيدًا».

5. ايّاك اياك الاَسَدَ (wieder mit doppeltem ايّاك, aber ohne و vor dem zweiten Begriff).

Den locus classicus für diese Konstruktion bildet bei den einheimischen Philologen der nach Ibn Barrī und andern (s. Ḫafāǧī, *Šarḥ Durrat al-ġauwāṣ* ۴٥, 18f. und *Ḫizānah* I ۴٦٥, 17f.) von al-Faḍl b. ʿAbd ar-Raḥmān al-Qurašī herrührende Vers: ايّاكَ ايّاكَ المِراءَ فانّهُ * الى الشّرِّ دَعّاءٌ وللغَيِّ[1] جالِبُ „Hüte dich, hüte dich vor der Streitsucht, denn sie veranlaßt immer zum Bösen und führt Verirrung herbei!" *Ḥamāsah* des Buḥturī Nr. 1363, 2; Sīb. I ١١٨; Ibn Jaʿīš ١٩٣; Ḥarīrī, *Durrah* ٢٣, 6 und dazu Ḫafāǧī ۴۴f.; Raḍī, *Šarḥ al-Kāfijah* I ١٩٨, M.; ʿIṣām, *Šarḥ al-Kāfijah*, Konstantinopel 1256, ١٨٦f.; ʿAinī IV ١١٣. ٣٠٨; *Ḫizānah* I ۴٦٥; *L'A* XX ٣٣٦, 9; *T'A* X ۴٣٩; Lane s. إيّا; Howell I 197 und Muḥ. Bāqir, *Ǧāmiʿ* s. فايّاك.

Die hier aufgeführten Gelehrten bzw. Werke finden sich mit dem Verse in verschiedener Weise ab, Bedenken gegen seine Korrektheit werden aber nirgends laut. Vgl. Sīb. a. a. O.

1 Bei den Philologen dafür regelmäßig die Variante وللشّرِّ.

(mehr oder weniger wörtlich zitiert von Ibn Ja'īš, 'Ainī, Ḫafāǧī und *Ḫizānah* ll. cc.): ولو قلتَ «ايّاك الاسدَ» تريد مِن الاسد لم يجز . . . . . إلّا انّهم زعموا انّ ابن أبى اسحاق اجاز هذا البيت فى شعر: ايّاك ايّاك المِراءَ الخ; *Durrah* a. a. O.: وقد جُوِّزَ اِلْغاءُ الواو عند تكرير لفظة ايّاك . . . . . وعليه قولُ الشاعر: فايّاك ايّاك المراء البيت; 'Ainī IV ١١۴, 12 v. u. ff. (= *Ḫizānah* a. a. O. Z. 14 f.): (الاستشهاد فيه) فى قوله «فايّاك ايّاك» حيث كرّرهُ مرّتين للتأكيد. وقال أبو عثمان المازنىّ: لمّا كرّر ايّاك مرّتين فكأنّ أحدهما عوض من الواو; *L'A* a. a. O. (= *T'A* a. a. O.): وقال فايّاك ايّاك المراء البيت يريد ايّاك والمراءَ. فحذَف الواو . . . . . فاستُحْسِنَ حذفُها مع المراء usw.

Ibn Ja'īš, ar-Raḍī und al-'Iṣām ll. cc. halten für möglich, daß dem Fehlen von وَ vor المراء Verszwang zu Grunde liege. Cf. Ibn Ja'īš: وربّما جاء مثلُ ذلك بغير واو فى ضرورة الشعر نحو قوله فايّاك ايّاك المراء البيت . . . . . وسيبويه يَنصب المراءَ بفِعْل غير الفعل الّذى نصَب ايّاك الخ; ar-Raḍī: وأمّا قول الشاعر فايّاك ايّاك المراء البيت فإمّا لضرورة الشعر وإمّا لأنّ ايّاك ايّاك من باب لا تقول: الأسدَ الأسدَ أى المحذَّرُ منه مكرَّر الخ; und al-'Iṣām: «جاء حذفُ العاطف فى التحذير، قال: ايّاك ايّاك المراء البيت» لأنّه من ضرورات الشعر، على أنّ سيبويه جعله من قبيل الطريقَ الطريقَ الخ.

Daß man indessen hier mit der bequemen Annahme eines zufälligen Verszwangs nicht auskommt, möchte ich deshalb glauben, weil ich der nämlichen Ausdrucksweise noch in zwei andern Versen begegnet bin, nämlich *Ḥamāsah* des Buḥturī Nr. 1365, 1 (anonym): إيّاكَ إيّاكَ المُزاحَ und Nr. 1381, 2 (desgl.): فإيّاكَ إيّاكَ الظُنونَ. Man scheint also وَ tatsächlich hinter dem zweimaligen ايّاك vor dem folgenden Akkusativ schon frühzeitig für entbehrlich gehalten zu haben. (Vgl. unten Nr. 9.)

Die Verbindung وَتَوَقَّ اِيّاكَ المُزاحَ „Hüte dich vor dem Spaßen!" in dem Verse Buḥturī, *Ḥamāsah* Nr. 1371, 2 steht offenbar, vielleicht nur aus metrischen Gründen, für وايّاك ايّاك المُزاحَ, wie wir es soeben in einem andern Verse der nämlichen Anthologie angetroffen haben.

6. اِيّاكَ وَأَنْ تَفْعَلَ كَذَا „Hüte dich solches zu tun!"

Vgl. Ḥarīrī, *Durrah* ٢٣, 7ff.: وإن قلتَ «اِيّاك أنْ تَقْرَبَ الأَسَدَ» فالأَجْوَدُ أن تُلْحِقَ به الواوَ لأنّ أنّ مع الفِعْل بمنزلة المَصْدَر فأَشْبَهَ قولك «اِيّاك ومُقارَبَةَ الاسد». ويجوز اِلْغاءُ الواو فيه الخ; *Ṣiḥāḥ* s. ايا: (= *L'A* XX ٣٣٣, 3 und *T'A* X ٤٢٩, 5): وتقول «اِيّاك وأن تَفْعل كذا»; Ibn al-Ḥāǧib a. a. O.: مِثْل ..... اِيّاك وأَنْ تَحْذِف und dazu die Kommentare (cf. hier S. 222, 10); und Howell I 198, ob.; ferner den Ḥadīṯ des ʿUmar: اِيّايَ وأَنْ يَحْذِفَ اَحَدُكم الأَرْنَبَ (بالعَصَا، وَلْيُذَكِّ لكم الأَسَلُ والرِماحُ)[1] Raḍī I ١٩٦, 19f.; Ibn al-Aṯīr, *Nihājah* I ٢٣, 1ff.[2]; *L'A* XIII ١٥, 8; *T'A* VII ٢٠٦, 12; Sīb. I ١١٦, 14; *Mufaṣṣal* ٢٣, 3f. und dazu Ibn Jaʿīš; Ibn ʿAqīl und Ušmūnī zu V. 625 der *Alfījah*; *L'A* X ٣٨٤, 16ff.[3]

---

1 Auf Varianten dieses Ḥadīṯ, die für unsre Zwecke gleichgültig sind, lasse ich mich hier nicht ein.

2 Statt ليذك hier falsch ليذل.

3 Ibn Manẓūr, dem natürlich der Verfasser des *T'A* mit seiner so oft zu beobachtenden Gedankenlosigkeit gefolgt ist, hat hier sehr leichtfertig gearbeitet. Er schreibt nämlich: وفى المثل اياى وأن يَحذف احدكم الارنبَ، حكاه سيبويه عن العرب، أى وأن يَرْمِيَها احدٌ. وذلك لأنّها مشؤومةٌ يُتطيَّر بالتعرّض لها. Es handelt sich ja aber hier gar nicht um ein Sprichwort, sondern um einen Ḥadīṯ. Auch ist der Sinn, den er dem angeblichen Sprichwort gibt, völlig irrig. Bei Sībawaih lautet der Passus: ومِثْلُه اِيّايَ وأن يَحذف احدكم الارنبَ. Dieses ومِثْلُه hat Ibn Manẓūr allem Anschein nach in der Eile für وفى المثل verlesen, und er hat dann rasch eine Deutung des so gewonnenen „Sprichworts" aus dem Ärmel geschüttelt.

Aus dem *T'A* sind diese Irrtümer dann leider auch in Lane's *Lexicon*, s. حَذَفَ, übergegangen. Lane hat aber de suo dazu einen weitern Irrtum gefügt, indem er das in seiner Vorlage stehende اياى in اِيّاكُم verwandelte und dazu bemerkte: „But the reading there given is اِيّاى: an evident mistranscription".

Übrigens hat auch Ibn Jaʿīš den Ḥadīṯ nicht verstanden, denn er erläutert ihn — und zwar, wie aus Jahn's Sībawaih-Übersetzung I 2 S. 187 Anm. 5 zu ersehen ist, offenbar nach dem Vorgang Sīrāfī's — folgendermaßen: (اِيّايَ وأن يَحذف احدكم الارنبَ) يعنى يَرْمِيَه بسيف او ما أشْبَهَه. Offenbar hat er die Fortsetzung des Ḥadīṯ nicht gekannt und überhaupt nicht gewußt, daß ein solcher vorlag. Möglicherweise treffen diese Be-

(= *T'A* VI ٦٦, 3 f.); Howell I 196; Wright, *Grammar* II 76 B u. a.: „Erlege ja keiner von euch einen Hasen mit einem Knüttel, es sollen euch vielmehr längere und kürzere Speere[1] zur rituellen Tötung (Schächtung) dienen!", dem Sinne nach = „Hütet euch, Hasen mit einem Knüttel zu erlegen ....!"[2]

7. اِيّاك مِنْ اَنْ تَفْعَلَ كذا.

Vgl. Ibn al-Ḥāğib a. a. O.: تقول «اِيّاك مِن الاسد» و «من وأمّا مِن فهو متعلّق بالفعل أن تَحْذف» und dazu Raḍī I ١٩٧, unt.: المقدّر أى بَعِّدْ نَفْسَك مِن الاسد. والّذي مع أنْ يَجوز فيه هذان الوَجْهان نحو «ايّاك وأن تَحْذف» و «ايّاك من أن تحذف».

8. اِيّاك اَنْ تَفْعَلَ كذا.

Diese Konstruktion knüpft wohl unmittelbar an die von Nr. 7 an: مِنْ ist vor اَنْ ausgefallen, wie so oft Präpositionen, namentlich مِن, عن, على, بِ, لِ, فى und الى, vor اَنْ und اَنَّ unterdrückt werden. Vgl. Wright, *Grammar* II 193 und meine Ausführungen *ZDMG* 64, 157 Anm. 3.

Ǧauharī, *Ṣiḥāḥ* s. ايا verbietet diese Ausdrucksweise: لا تَقُلْ «اِيّاك أن تفعل» بلا واو (= *L'A* XX ٣٢٣, 3). Sie wird aber sonst wohl von allen Nationalgrammatikern zugelassen, wenn sie auch dem einen oder andern weniger gefällt als Nr. 6 und

merkungen sogar schon auf Zamaḫšarī zu, bei dem wir *Mufaṣṣal* a. a. O. lesen: وايّاىَ وأن يحذف احدُكم الارنبَ أى ...... نَحِّنى عن مُشاهَدة حَذْفِ الارنب ونَحِّ حَذْفَها عن حَضْرتى ومُشاهَدتى، والمعنى النَّهْىُ عن حذفِ الارنب.

1 الأَسَل wird verschieden gedeutet.

2 Danach zu verbessern die auf dem *Mufaṣṣal* beruhenden Übersetzungen von Howell und Wright ll. cc., die von Trumpp, *Beitrag zur Übersezung u. Erklärung des Mufaṣṣal* 107, die von Jahn, Sībawaih-Übersetzung I 1 S. 174 und die von Lane l. c.

Hinsichtlich meiner Auffassung des hier vorliegenden *taḥḏīr* mit ايّاى vgl. man die Variante وقال عمر: «وايّاكم وحَذْفَ الارنب بالعصا» الخ *L'A* XIII ١٥, 8 und meine Darlegungen zu dem Ḥadīṯ ايّاىَ اَن تتّخذوا ظهورَ كوابِّكم مَنابِرَ unten S. 224. Betreffs der Tendenz der Tradition beachte man noch *Kanz al-'ummāl* III ٢٤٣ Nr. 3837: عن عمر قال: «لا ذَكاةَ إلّا بالأَسَل».

Nr. 7. Sieh Sīb. I ١١٨, 14f.: وكذلك «ايّاك[1] أن تفعل» اذا اردتَ ايّاك والفِعْلَ, auch ١١٧, 21f.: و ذلك قولُك «ايّاكَ أنْتَ نَفْسَكَ أنْ تَفْعلَ» وإن قلتَ «ايّاكَ نَفْسكَ أنْ تَفْعلَ»; Ḥarīrī, *Durrah* ٢٣, 7ff.: «ايّاكَ أن تَقْرَبَ الأسَدَ فالأجْوَدُ أن تُلْحِقَ به الواوَ ...... ويجوز إلغاء الواو فيه (s. schon S. 221, ob.); Ibn al-Ḥāǧib, *Kāfijah* a. a. O.: و[تقول] «ايّاك أن تَحْذِفَ» بتقدير من und dazu die Kommentare; Ibn ʿAqīl zu V. 623 der *Alfījah*; *Ḫizānah* I ٤٦٥, 6f.: وأصْله أن تقول «ايّاك وأن تفعل» كما قلتَ «ايّاك وزَيْدًا». ولكنّهم حذفوا الواوَ لِطول الكلام. ويقدَّر ايضا «ايّاك مِن أن تفعل» اذا حَذَّرْتَه الفِعْلَ; *LʿA* XX ٣٢٢, pu.: قال ابن بَرّيّ ......: فأمّا «تقول «ايّاك أن تفعل ذلك und ٣٢٣, 3f.: «ايّاك أن تفعل» فجائز الخ; Howell I 196, unt. 198, ob. u. M.

Die Konstruktion begegnet auch schon sehr früh in der Literatur. Cf. die drei Verse Sīb. I ١١٨ (von Ǧarīr): ايّاك أنْتَ وعَبْدَ المَسِيحِ* أنْ تَقْرَبا قِبْلَةَ المَسْجِدِ „Hütet euch, du (= Farazdaq) und der Diener des Messias (= Aḫṭal), der Qiblah der Moschee zu nahn!“; Ḥarīrī, *Durrah* ٢٣ (anonym; = Howell I 198): فَبُحْ بالسَرائرِ فى أهْلِها * وايّاك فى غَيْرِهم أنْ تَبُوحا. „Mache Geheimnisse unter denen bekannt, die ihrer würdig sind, hüte dich aber sie unter andern bekannt zu machen!“ und Sīrāfī, in Jahn's Sībawaih-Übersetzung I 2 S. 23, unt. (gleichfalls anonym und vielleicht eine Fälschung; = Anbārī, *Inṣāf* ١٤٩ und *Asrār al-ʿarabījah* ٩٣; Ibn Jaʿīš ١٧٢; Ibn ʿAqīl, Komm. zur *Alfījah* ٢٦٦; ʿAinī IV ٢١٥; Ǧarǧāwī, *Šarḥ šawāhid Ibn ʿAqīl*, Kairo 1308, ١٨١ und Qiṭṭah (Quṭṭah), *Šarḥ šawāhid Ibn ʿAqīl*, am Rande des Kommentars Ǧarǧāwī's, ١٩٤; *Ḫizānah* I ٣٠٨; Aqšahrī, *Šarḥ abjāt al-Kāfijah wa-l-Ǧāmī*, Konstpl. 1278, ١٣; Muḥ. Bāqir, *Ǧāmiʿ* s. فَيا und Howell I 175): فَيا الغُلامانِ اللّذانِ فَرّا * ايّاكُما أن تَكْسِبانا شَرّا „Ihr zwei jungen Männer, die ihr geflohen seid, hütet euch Schlimmes über uns zu bringen!“; — ferner

---

1 ايّاك fehlt in Derenbourg's Ausgabe des *Kitāb* und danach, wie zu erwarten, auch im Bulaqer Druck. Es steht aber, und zwar offenbar mit Recht, *Ḫizānah* I ٤٦٥, 2ff., wo dieser ganze Passus Sībawaih's zitiert wird (s. schon oben S. 218, M.).

Ṭabarī, *Annales* I ٢١٤٥, 7: وايّاك أن تُهلِكَكَ; — den Ḥadīṯ Sujūṭī, *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaǧīr* s. ايّاى: ايّاىَ أنْ تَتّخذوا ظُهورَ دَوابّكم مَنابِرَ „Hütet euch die Rücken eurer Reittiere zu Sesseln zu machen!“ und dazu die Kommentare von Munāwī und ʿAzīzī[1]; Tibrīzī, Komm. zur *Ḥamāsah* ٢٥١, 22: واياك أن تَحقِرِ البَغْىَ والظُلْمَ[2].

9. اياك اياك ما فَعَلْتَ كذا, wieder: „Hüte dich solches zu tun!“

Ich kenne diese Ausdrucksweise nur aus Ṭabarī, *Annales* III ٥٧٠, 11: ايّاكِ ثمّ ايّاكِ ما فَتَحْتِ بابَكِ „Hüte dich, hüte dich deine Tür zu öffnen!“ De Goeje bemerkt zu der Stelle mit Recht im Glossar der Ausgabe s. إيّا: „ما est المصدريّة, est igitur pro اياك وفتح بابك“. Zu dem Fehlen von وَ vor ما فتحت, nach dem zweimaligen اياك!, läßt sich vielleicht Nr. 5 vergleichen.

10. اياك فاعلًا كذا, natürlich auch: „Hüte dich solches zu tun!“

Auch diese Konstruktion kenne ich nur aus einer Stelle in

1 Munāwī (und fast genau ebenso ʿAzīzī): (ايّاى أن تتّخذوا) أى دَعُونى من اتّخاذ (ظهور دوابّكم منابر) أى اتْرُكوا جلوسَكم عليها وهى واقفة فإنّ ذلك يُؤْذِيها. — ايّاى besagt im *taḥḏīr* im Endergebnis nichts andres als ايّاكَ, ايّاكُمْ usw. Der Ḥadīṯ ايّاى والفُرَجَ (Sujūṭī, *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaǧīr* s. ايّاى) bedeutet also: „Hütet euch vor Lücken (in euren Gebetsreihen)!“; vgl. dazu Munāwī: (ايّاى) فيه تحذير المتكلّم نفسَه وهو شاذّ عند النُحاة، لكنّ المرادَ فى الحقيقة تحذير المخاطَب. (والفرج) ..... (يعنى فى الصلاة) يعنى اتركوا إهمالَها واصرفوا هِمّتَكم الى سَدّها; im wesentlichen ebenso ʿAzīzī, der noch hinzufügt: فإنّ الشياطينَ تَقِف فيها ويَزيدون فى الوسوسة للمصلّين. Der Ḥadīṯ des ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz ايّاى وكذا (Ibn al-Aṯīr, *Nihājah* s. ايا = *LʿA* XX ٣٢٦, 13) besagt: „Hütet euch vor solchem!“, und die Wendung ايّاى والشّرّ (Sīb. I ١١٦, 12, *Mufaṣṣal* ٢٣, 3 und dazu Ibn Jaʿīš): „Hütet euch vor dem Bösen!“ (cf. Ibn Jaʿīš ١٩٣, 16f.: (وقالوا «ايّاى والشّرّ» وليس الخطابُ لنفسه ولا يأمرها وانّما يخاطب رجلًا يقول له «ايّاى باعِدْ عن الشرّ» ويوقع الفِعْلَ المقدّر عليه.

2 Daß nach ايّاك vor dem Verb auch noch أنْ wegfällt, wie z. B. in dem Satze *Alf lailah wa-lailah*, ed. Habicht, I ٢٩٥, 4 v. u.: وهذه مفاتيح الخزاين، اياك ثم اياك تفتح هذه الخزانة, ist natürlich nur im vulgarisierendem Arabisch möglich.

den Annalen des Ṭabarī, nämlich aus II ١٥٩, 11: ايّاك جانيًا على نفسك „Hüte dich, dich an dir selbst zu vergreifen!" جانيا ist natürlich *ḥāl*-Akkusativ, der an Stelle von (و)أنْ تجْنى steht. (Cf. wieder De Goeje's Glossar s. إيّا.)

11. ايّاك ايّاك, absolut gebraucht, „Hüte dich!"

Vgl. Ibn Sa'd V ١٨٣, 21 f.: ترى قوما يَشدّون مُلكى وطاعتى، فتجىء تُوهِنُه، وأنتَ ايّاك ايّاك (von mir aus Reckendorf, *Arab. Syntax* S. 109 entlehnt) und Muslim, *Ṣaḥīḥ*, ed. Stambul 1330/34, I ٥٥, 16 f.: وزادَ: ولا يَغُلّ اَحَدُكم حِينَ يَغُلّ وَهُوَ مُؤْمِنٌ؛ فايّاكُم ايّاكُم, dazu Nawawī, *Šarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Kairo 1293, am Rande von Qasṭallānī's *Iršād as-sārī*, I ٢٢٣, unt.: (وأمّا قوله «فايّاكم ايّاكم») فهكذا هو فى الروايات: «ايّاكم ايّاكم» مرّتين. ومعناه احْذَروا احْذَروا. يقال «ايّاك وفلانًا» أى احْذَرْه. ويقال «ايّاك ايّاك» أى احْذَرْ، مِن غير ذِكرِ فلان كما وقع هنا.

Andre Schemata der „Warnung" mit ايّا usw. kenne ich nicht. Insonderheit ist mir m. W. nie ein absolut stehendes einmaliges ايّاك „Hüte dich!" begegnet. So lange man mir aber ein solches nicht nachweist, muß ich Angaben wie Wright, *Grammar* II 75 A: „إيّاكَ ... take care!" für falsch oder doch für irreführend halten.

Brockelmann sieht, im wesentlichen nach dem Vorgang von Reckendorf, in dem warnenden ايّاك einen Akkusativ des Ausrufs, der sich entwickelt hat, nachdem allerlei auf interjektionales *a* auslautende nominale Ausrufe als Akkusative umgedeutet worden waren (s. Brockelmann, *Grundriß* II S. 16 und *A. Socins Arab. Grammatik*, 9. Aufl., S. 120 und Reckendorf, *Die syntakt. Verhältnisse des Arabischen* S. 338 und *Arab. Syntax* S. 109). Vielleicht haben beide Recht. Wenn Brockelmann freilich dabei *Grundriß* a. a. O., Anm. 1 die oben S. 220, unt. von mir angezogene Wendung تَوَقَّ ايّاكَ المُزاحَ in folgender Weise verwertet: „Daß das warnende *'īẓāka* nicht mit den arabischen Nationalgrammatikern (s. Lane s. v.) durch Ellipse eines Verbums zu erklären ist, zeigt seine Beibehaltung auch neben einem Verb wie *taẓaqqa 'īẓāka 'l-muzāḥa* 'hüte dich vor dem Scherz' *Ḥam.* Buḥt. 367", so scheint mir eine derartige

Schlußfolgerung aus einer vielleicht nur aus Verszwang geprägten ganz singulären Wendung[1] eines offenbar schon nachklassischen Verses doch zu gewagt. Diese Wendung zeigt m. E. nur, daß man إيّاك in der Zeit der Entstehung dieses Verses als gleichwertig mit تَوَقَّ اِتَّقِ, اِحْذَرْ, حَذَارِ, حَذَرَكَ o. ä.) ansah, aber über seinen Ursprung sagt sie nichts aus.

Sollte für die Formen des *taḥḏīr* doch eine verbale Ellipse anzunehmen sein (mit apodiktischer Sicherheit lassen sich ja derartige tief in vorgeschichtlichen Zeiten wurzelnde Spracherscheinungen gewöhnlich nicht erklären), dann wird man sich diese natürlich anders zu denken haben als es seitens Sībawaih's und seiner Nachtreter geschehen ist. Man wird dabei m. E. jedenfalls von der Anschauung ausgehen müssen, daß das وَ hinter إيّاك vor dem zweiten Begriff das واو المعيّة ist (wie das ja im Grunde auch Brockelmann und Reckendorf annehmen); vgl. Raḍī, *Šarḥ al-Kāfijah* I ١٩٨, 18f.: ولا يمتنع أن يُدَّعى أنّ الواو التى فى المحذّر بمعنى مع.

Das häufigste der oben aufgezählten elf Schemata, إيّاك والاسدَ, ist offenbar auch das ursprünglichste. Aus diesem haben sich alle übrigen entwickelt, — die mit مِن, nachdem إيّاك zu einer Art Synonymon von اِحْذَرْ, حَذَارِ u. ä. geworden war.

---

1 Ein sehr singulärer *taḥḏīr* würde auch in dem Halbverse فَإِيَّاكُمْ أَعْنِى أُيُورَ كَوَادِنٍ *Dīwān Huḏail*, Wellhausen, Nr. 161, 5 vorliegen, wenn er wirklich mit Reckendorf, *Die syntakt. Verhältnisse d. Arabischen* S. 338 zu übersetzen wäre: „Hütet euch vor den Maultierruten!" So hat ihn allerdings Wellhausen zuerst aufgefaßt, aber er hat *ZDMG* 39, 106 dazu die Berichtigung: „Ja euch meine ich, ihr Maultierruten!" veröffentlicht. Natürlich ist dies der wirkliche Sinn des Halbverses. Ein كَوْدَنٌ ist übrigens kein „Maultier", sondern ein „unedles Pferd", eine „Mähre" o. ä.

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS.

The Life and Times of ʿAlí Ibn ʿÍsà „The Good Vizier", by Harold Bowen. Cambridge, at the University Press, MCMXXVIII. XVIII, 420 Seiten. 8°. 4 Plates, 2 Maps.

Die Politik des Baġdāder Hofes wird um die Wende des III. auf das IV. Jahrhundert der Hiǧra von den Kämpfen und Intrigen rivalisierender Beamter bestimmt, trotz der schweren Nöte, in die Qarmaṭen und Fāṭimiden, Ḥamdāniden und Būjiden das Kalifat brachten. Dabei ist es kein politisches Programm, das man durchzusetzen bestrebt ist, sondern der Ehrgeiz einzelner *Kātib*'s erstrebt das Wezirat aus rein egoistischen Gründen, um der Herrschaft und des Reichtums willen. Um aber zur Macht zu gelangen, müssen diese Männer die beiden ihr eigenes Schicksal bestimmenden Faktoren, Heer und Hof, beherrschen, und dies vermögen sie nur durch Geld. Es zu beschaffen, ist daher das Ziel, zu dem zwei Wege führen: Erpressungen, Unterschleife, die dem Betreffenden ein großes Privatvermögen verschaffen, und gleichzeitiges schärfstes Erfassen aller fiskalischen Einnahmequellen, um dann mit diesen Mitteln aufs verschwenderischste um sich zu werfen. Dies tat vor allem Ibn al-Furāt und sicherte sich so eine ungemeine Popularität. Der andere Weg war die Reorganisation der Verwaltung, die Sparpolitik, wodurch der Wezir in der Lage war, Hof und Heer regelmäßig, aber weniger reichlich zu bezahlen. In Zeiten der Finanznot war ein solcher Rechner unentbehrlich. Andererseits machte Sparen und Knausern verhaßt, und ʿAlī b. ʿĪsā, der meisterlich beides verstand, war stets mehr geachtet als beliebt. Auf jeden Fall aber mußte man bestrebt sein, sich eine möglichst zuverlässige und an seinem Los interessierte Gefolgschaft zu verschaffen. Am nächstliegenden dafür war die Familie und ihre Klientel; und daher finden wir auch die großen Beamtenfamilien, die Banu-l-Furāt, die Banu-l-Ǧarrāḥ, die Ḫāqāniden usw., die in buntem, auf den ersten Blick verwirrendem, bei näherem Hinsehen aber zu berechnendem Wechsel sich ablösen. Und um auch über die Grenzen der Hauptstadt hinaus die zahlungsfähigen Provinzen sich nutzbar zu machen, waren die Baġdāder Familien bestrebt, sich Helfershelfer in der Provinz zu sichern, die dann wiederum ihrerseits durch ihre Freunde am Kalifenhof großen Einfluß hatten. Typisch hierfür sind die Māḏarā'ījūn, die treuen An-

hänger und Geldgeber der Banu-l-Ǧarrāḥ und ihres Hauptes ʿAlī b. ʿĪsā.

Den Wezir ʿAlī b. ʿĪsā hat schon A. v. Kremer in seiner Abhandlung über *Das Einnahmebudget des Abbasidenreiches vom Jahre 306 H.* (*918—919*)[1] ausführlich behandelt, wobei er sich im wesent lichen auf Ibn al-Aṯīr und den *kitāb al-wuzarā'* des Hilāl aṣ-Ṣābī stützte, den er in dem Cod. Gotha 1756 als erster richtig bestimmt hatte[2]. Inzwischen sind eine große Anzahl neuer Quellen zu dieser Epoche entdeckt und auch zum guten Teil herausgegeben worden; es sei an den III. Teil von aṭ-Ṭabarī's *Annales* und ihre Fortsetzung durch ʿArīb, an Miskawaih's *taǧārib al-umam* und die beiden Werke des Tanūḫī, *al-faraǧ baʿd aš-šidda* und *nišwar al-muḥāḍara*, erinnert[3]. H. F. Amedroz hat durch seine Editionen — *kitāb al-wuzarā'*[4] und *taǧārib al-umam* — zwei der wichtigsten Quellen zugänglich gemacht und durch zahlreiche Aufsätze quellenkritische und sachliche Fragen entscheidend gefördert[5]. In *Die Renaissance des Islâms*[6] hat A. Mez, von dem Ende des dritten Jahrhunderts seinen Ausgang nehmend, die Zeit ʿAlī b. ʿĪsā's wenigstens in großen Zügen geschildert. Eine Monographie über ʿAlī b. ʿĪsā auf Grund der neuen Quellen aber fehlte; die Aufgabe, die sich H. Bowen stellte, war daher dringlich, und wir müssen dem Verfasser für die große Mühe dankbar sein, mit der er den umfangreichen Stoff verarbeitet hat, und die Liebe anerkennen, mit der er sich des „good Vizier" annahm.

Vorangestellt hat der Verfasser als "Testimonials, ancient and modern, to the good character of ʿAlí ibn ʿÍsà" je eine Lobeserhebung aṣ-Ṣūlī's und al-Ḫaṭīb al-Baġdādī's, ferner Äußerungen Kremer's, Müller's und Massignon's. — Zu Anfang des Vorworts setzt sich Bowen mit der bisherigen Forschung über ʿAlī b. ʿĪsā auseinander,

1 *Denkschriften d. Philos.-Hist. Classe d. Kais. Akad. d. Wiss. Wien Bd. XXXVI*, 1887. — Erschienen auch als Sonderabzug, nach dem im folgenden zitiert ist.

2 Kremer, *Einnahmebudget* 4ff.

3 aṭ-Ṭabarī und ʿArīb zitiert nach der Leidener Ausgabe; Miskawaih nach *The Eclipse of the ʿAbbasid Caliphate* ... by H. F. Amedroz and D. S. Margoliouth, London 1920/21; at-Tanūḫī's *nišwar al-muḥāḍara* nach *The Table-Talk of a Mesopotamian Judge* ... by D. S. Margoliouth, London 1921/22; sein *al-faraǧ baʿd aš-šidda*, Kairo 1903.

4 *The Historical Remains of Hilâl al-Sâbi* ... by H. F. Amedroz, Leyden 1904.

5 Die wichtigsten, auf unser Thema bezüglichen Aufsätze von Amedroz sind: *Islam* II, 105—114; a. a. O. III, 323ff.; a. a. O. V, 335ff.; *JRAS* 1913, 823ff.

6 Heidelberg 1922.

der zu wenig beachtet und zu ungünstig beurteilt worden sei, vor allem deshalb, weil man ihn immer mit Ibn al-Furāt verglichen hätte, dessen Persönlichkeit zwar „more vigour than ʿAlí ibn ʿÍsà" besäße, aber „ʿAlí ibn ʿÍsà, with his integrity and foresight, stands out from prevailing villainy of the age as *par excellence* ʻthe good Vizier'".

Eine ausführliche Einleitung dient als Einführung für den Nichtfachmann; daher mußte oft weit ausgeholt werden, und so ist, neben einem kurzen Abriß der islamischen Geschichte, die Šīʿa in ihren verschiedenen Richtungen, die Stellung der Nichtmuslime im Staate, die Muʿtazila, endlich die Verwaltung behandelt. Den Abschluß bildet ein Kapitel über Baġdād.

Der erste Teil umfaßt die Zeit von der Thronbesteigung al-Muʿtaḍid's bis zum Aufstand des Ibn al-Muʿtazz (289—296). Al-Muʿtaḍid ernannte zu seinem Wezir den ʿUbaidallāh b. Sulaimān, einen ehrenhaften, aber wenig befähigten Staatsmann, dessen Amtstätigkeit durch die Mißwirtschaft seines Vorgängers Ismāʿīl b. Bulbul noch besonders erschwert wurde. Anhänger dieses Ibn Bulbul waren die Brüder Ibn al-Furāt, die späteren Gegenspieler ʿAlī b. ʿĪsā's. Dieser, geb. 8. Ǧumādā I 245, entstammte der Familie der Banu-l-Ǧarrāḥ, die schon vorher eine Reihe hoher Beamter hervorgebracht hatte[1], und genoß die übliche Ausbildung eines *kātib*'s; seine Staatslaufbahn begann er vermutlich 264/65. Für sein weiteres Fortkommen war es von besonderer Wichtigkeit, daß sein Onkel Muḥammad b. Dāwūd 285 die Leitung des *dīwān ad-dār* übertragen bekam und ʿAlī b. ʿĪsā dorthin berief; nach der kurz darauf erfolgten Teilung dieses *dīwān ad-dār* in einen *dīwān al-mašriq* und *d. al-maġrib* wurde ʿAlī b. ʿĪsā zum Chef des letzteren ernannt. — Die beiden wichtigsten kriegerischen Ereignisse dieser Jahre seit 286, die Qarmaṭen-Aufstände und die Wiedereroberung Ägyptens 292, hatten für die Karriere ʿAlī b. ʿĪsā's keine nennenswerte Bedeutung. Sein großer Tag war, als ihm nach dem Tode des Nachfolgers des ʿUbaidallāh b. Sulaimān, al-Qāsim b. ʿUbaidallāh's, Ende 291 zum erstenmal das Wezirat angeboten wurde, das er aber ablehnte, indem er gleichzeitig al-ʿAbbās b. al-Ḥasan dafür vorschlug. — Erst nach fünf Jahren stand ʿAlī b. ʿĪsā wieder in der ersten Reihe: Er gehörte zu den *dīwān*-Leitern, die von al-Muqtadir abfielen und zu Ibn al-Muʿtazz übergingen, dessen Wezir sein Onkel Muḥammad b. Dāwūd wurde. Aber nur wenige Tage dauerte die Episode Ibn al-Muʿtazz'; dann wurde er von den Truppen des Muʾnis getötet, ebenso Muḥammad b. Dāwūd. ʿAlī b. ʿĪsā aber mit allen andern Anhängern des Eintagskalifen wurde abgesetzt und verbannt.

Wezir des wieder an die Macht gelangten al-Muqtadir wurde der einzige ihm treu gebliebene *dīwān*-Leiter, Ibn al-Furāt. Diese Ernennung machte den Gegensatz zwischen Furātiden und Banu-l-Ǧarrāḥ endgültig — es war schon früher zu wiederholten Reibereien gekommen —, der die nächsten beiden Jahrzehnte bis zum Tode Ibn al-Furāt's und sogar noch darüber hinaus[2] bestand. Die erste Phase dieses Kampfes bis zum Jahre 311 behandelt

1 Ihr Stammbaum p. 34.

2 Cf. H. Gottschalk, *Die Māḏarāʾijjūn* p. 52f. — Da sich meine

der zweite Teil von Bowen's Darstellung. Ibn al-Furāt's Hauptstützen in all diesen Streitigkeiten waren der Kalif selbst, den er immer wieder für sich zu gewinnen wußte, und der Hof. Weniger beliebt war er beim Heere; wo er in Mu'nis stets einen Gegner hatte, und bei den Verwaltungsbeamten, die er rücksichtslos auspreßte. Das Ende seines ersten Wezirates 299 wurde durch Intrigen des Ḫāqānī herbeigeführt, der die Mißstimmung geschickt zu nutzen wußte, die Sparmaßnahmen Ibn al-Furāt's verursachten, und sich selbst das Wezirat verschaffte. — 'Alī b. 'Īsā war von Wāsiṭ, wohin er zuerst verschickt worden war, nach Mekka in die Verbannung gegangen. Hier lebte er ganz seinen frommen Neigungen und erfreute sich außerordentlicher Beliebtheit. — Al-Ḫāqānī hatte rasch abgewirtschaftet; schon 300 brach eine Revolte des Militärs aus, die seinen Sturz herbeiführte, und der Feldherr Mu'nis setzte die Zurückberufung 'Alī b. 'Īsā's und seine Ernennung zum Wezir durch. Im Jahre 301 traf dieser wieder in der Reichshauptstadt ein und übernahm, 55jährig, zum erstenmal das Wezirat. Sogleich begann er mit einer gründlichen Reform der Finanzen, der bedeutendsten Leistung seines Lebens. Und es schien auch, als habe er Erfolg; da traten außenpolitische Ereignisse ein, die alle Berechnungen über den Haufen warfen: neue Aufstände der Qarmaṭen und der erste Angriff der Fāṭimiden aus Ägypten. Dazu kam, daß 'Alī b. 'Īsā's Auftreten bei Hofe so ungeschickt wie möglich war, und als Ende 304 die siegreichen Truppen des Mu'nis Soldforderungen stellten, die der Wezir nicht erfüllen konnte und wollte, kam es zu offener Rebellion gegen ihn. Jetzt war es Ibn al-Furāt nicht schwer, die Absetzung 'Alī b. 'Īsā's und seine eigene Ernennung durchzusetzen, mit dem Versprechen, ungeheure Summen an den Kalifen, den Hof und die Soldateska zu entrichten. — Das zweite Wezirat Ibn al-Furāt's währte nur dreizehn Monate: Einerseits die Niederlage des Mu'nis im Kampf mit Ibn Abi-s-Sāǧ, andererseits die Unmöglichkeit, die versprochenen Gelder wirklich auszubezahlen, führten seinen Sturz herbei. Sein Nachfolger wurde auf Vorschlag 'Alī b. 'Īsā's, der sich als Gefangener im Kalifenpalaste befand, Ḥāmid b. al-'Abbās, dem ersterer als Vizekanzler beigegeben wurde. In dieser Eigenschaft führte er in Wahrheit die Geschäfte; sein Einnahmebudget von 306 gibt den besten Beweis hierfür. Mit der Zeit gestaltete sich aber das Verhältnis zu Ḥāmid b. al-'Abbās sehr schlecht; der Wezir, seines Vormunds leidig[1], bekämpfte ihn, wo er konnte. Und als durch neue Qarmaṭen-Aufstände und den zweiten Angriff der Fāṭimiden die Steuern nicht mehr eingingen, was außerordentliche Sparmaßnahmen nötig machte, wurde die Stellung 'Alī b. 'Īsā's und damit auch die des Wezirs immer schwieriger, so daß Ibn al-Furāt wiederum 311 ans Ruder kam. Sowohl aus dem gestürzten Wezir wie aus 'Alī b. 'Īsā suchten die siegreichen Gegner mit allen Mitteln Gelder zu erpressen. Ersterer starb an den Folgen dieser Untersuchung; 'Alī b. 'Īsā, dem man besonders die Begünstigung der Māḏarā'ījūn vorwarf,

---

Arbeit mit der Bowen's fortwährend berührt, bin ich im folgenden gezwungen, öfter auf sie zu verweisen.

1 Über Ḥāmid b. al-'Abbās spottete man damals: „Wir haben einen Wezir mit einer Amme", Jāqūt, *iršād* V, 225; Mez, *Ren. d. Islâms* 91.

wurde, nachdem er eine beträchtliche *muṣādara* entrichtet hatte, nach Mekka verbannt.

Mit der Schreckensherrschaft Ibn al-Furāt's und seines Sohnes al-Muḥassin 311/12 beginnt der dritte Teil des Bowen'schen Buches, der bis 319, bis zu dem Wezirat des Sulaimān b. al-Ḥasan, reicht. — Trotz eines beispiellosen Terrors vermochte sich Ibn al-Furāt nicht lange zu halten; der Kämmerer Naṣr, der sich bedroht fühlte, gemeinsam mit Mu'nis, bereitete ihm das Ende. Nach einem kurzen Wezirat des Ḫāqāniden 'Abdallāh, während dessen schon der in Mekka weilende 'Alī b. 'Īsā mit der Inspektion von Syrien und Ägypten beauftragt wurde, erhielt dieser, wiederum auf Betreiben des Mu'nis, zum zweitenmal Ende 313 das Wezirat und trat 314 nach seiner Rückkehr nach Baġdād sein Amt an. Wieder versuchte er auf jede Weise, die heruntergewirtschafteten Finanzen zu reorganisieren, und wieder waren es Qarmaṭen-Aufstände, die seine Bemühungen zunichte machten. Diesmal richtete sich ihr Angriff auf die Reichshauptstadt, wobei man sogar dem Wezir den Vorwurf machte, mit ihnen unter einer Decke zu stecken. Und als die Gefahr glücklich gebannt war, stellten die Truppen unerfüllbare Lohnforderungen. 'Alī b. 'Īsā wollte diesen nicht nachgeben und reichte, als seine Stellung unhaltbar schien, freiwillig sein Abschiedsgesuch ein, ein — wie schon Kremer hervorgehoben hat — einzigartiger Schritt in der Wezirsgeschichte. Sein Gesuch aber wurde abgelehnt. Doch nicht lange danach wurde er am 15. Rabī' I 316 durch Hofintrigen gestürzt. Nachfolger wurde der als Kalligraph berühmte Ibn Muqla. 'Alī b. 'Īsā wanderte ins Gefängnis, aus dem ihn 317 die zeitweilige Absetzung des Kalifen al-Muqtadir befreite; nach seiner Rückkehr auf das Kalifat wurde er von al-Muqtadir zum „President of the Court of Appeal" ernannt, aber schon im nächsten Jahre wieder abgesetzt. Der Bruch zwischen al-Muqtadir und Mu'nis war die Veranlassung hierzu, und diese Ereignisse brachten es auch mit sich, daß 'Alī b. 'Īsā 319 in die Verbannung nach Dair Qunnā geschickt wurde.

Im vierten Teil behandelt Bowen die letzten Jahre 'Alī b. 'Īsā's bis zu seinem Tode 334. Zu entscheidendem Einfluß kam er nur noch zweimal, sieht man von einer kurzen Episode 329 ab: Im Jahre 322 nach dem Regierungsantritt des Kalifen ar-Rāḍī bot ihm dieser das Wezirat an, das 'Alī b. 'Īsā aber mit dem Hinweis auf sein hohes Alter ablehnte. Ibn Muqla wurde auf seinen Vorschlag hin Wezir. Zwei Jahre später nochmals beauftragt, lehnte er wieder ab, und sein Bruder 'Abdarraḥmān übernahm für wenige Monate das Wezirat. Kurz darauf wurde Ibn Rā'iq der erste *amīr al-umarā'*; dies bedeutet das Ende der bisherigen Machtstellung des Wezirates: die Söldnerführer, die, wie die Stellung des Mu'nis zeigt, schon früher entscheidendsten Einfluß hatten, wurden nun auch offiziell die Leiter des Staates. Und wie eine merkwürdige Verquickung der Schicksale mutet es an, daß noch im Todesjahr 'Alī b. 'Īsā's, 334, der Būjide Aḥmad in Baġdād einzog und mit dem Titel *mu'izz ad-daula* der wahre Herrscher im 'Abbāsidenreiche wurde.

Neben der Darstellung der Biographie 'Alī b. 'Īsā's, die jeder Einzelheit sich bestrebt gerecht zu werden, und die wir hier nur in großen Zügen wiedergeben konnten, versucht der Verfasser auch ein Bild der ganzen Zeitverhältnisse zu geben, und Kapitel wie (I, 7) „*The* Báb al-Bustán. *The learned and*

litterary circle of ʿAlí b. ʿÍsà" oder (II, 10) „*Medical questions;* Sinán b. Thábit; ar-Rází *and* Ashʿarí. Aṭ-Ṭabarí *and the* Ḥanbalites. ʿAlí *as a* Ṣúfí: ash-Shiblí; al-Ḥalláj" zeigen, wie weit der Verfasser ausgeholt hat. Ein brauchbarer Index erleichtert die Benutzung des Werkes wesentlich.

An Einzelheiten des Bowen'schen Buches soll hier nicht Kritik geübt werden, sondern ich erhebe einen grundsätzlichen Einwand gegen Methode und Darstellungsweise des ganzen Werkes. Der Verfasser hat keine Quellenuntersuchung angestellt[1], vielmehr das ihm passende Material kritiklos zusammengetragen, so weit es für seine These ʿAlī b. ʿĪsā 'the good Vizier' verwendbar war[2]. Wie aber Quellenanalyse und richtige Interpretation sich gegenseitig bedingen, möchte ich im folgenden an einem Beispiel zu zeigen versuchen.

Von den Quellen sind die zeitgenössischen Chronisten aṭ-Ṭabarī und al-Masʿūdī weniger wichtig als der um eine Generation jüngere at-Tanūḫī und die 50 bis 100 Jahre nach ʿAlī b. ʿĪsā lebenden ʿArīb und Miskawaih, besonders aber Hilāl aṣ-Ṣābī's Wezirsbiographien. Die Frage ist nun zu klären, woher die Nachrichten der Späteren stammen, die erste schriftliche Fixierung und deren Gewährsmänner sind zu bestimmen. Zu diesem Zweck habe ich die von Hilāl aṣ-Ṣābī genannten Tradenten zusammengestellt[3], wobei sich ergab: Erwähnt

1 Ein Kapitel über die Quellen fehlt; die Anmerkungen geben nicht durchgehend einen Beleg für eine Nachricht und keine Aufzählung aller Stellen oder gar eine Diskussion der Verschiedenheiten innerhalb der Überlieferung. Ebenso fehlt ein Eingehen auf die zahlreichen chronologischen Probleme. Dadurch wird der Eindruck erweckt, als ob alle Quellenverhältnisse ganz klar lägen.

2 Die These des Verfassers zu stützen, dienen auch die oben erwähnten „Testimonials". Zu aṣ-Ṣūlī und al-Ḫaṭīb ist zu bemerken, daß so allgemein gehaltene Lobeserhebungen sich für jeden irgendwie wichtigen Staatsmann finden; aber es gebührt ihnen kein historischer Wert. Sie sind höchstens interessant für die Frage, was man als conditio sine qua non für den idealen Herrscher, Wezir usw. ansah. — Zur Charakterisierung ʿAlī b. ʿĪsā's aber wären Äußerungen wie Hilāl aṣ-Ṣābī 260 und 351 heranzuziehen gewesen. Zu Kremer's Meinung über ʿAlī b. ʿĪsā ist die Einschränkung seines Lobes p. 61/62 zu vergleichen, die Bowen nicht gibt. Endlich ist dem Verfasser leider Mez, *Ren. d. Islâms* p. 90—92 entgangen, wo dieser sehr ungünstig über ʿAlī b. ʿĪsā — nicht ganz ohne Grund — urteilt.

3 Um nicht den Umfang dieser Arbeit zu sprengen, verzichte ich darauf, diese Zusammenstellung in extenso wiederzugeben. Die Liste wurde nach folgenden Gesichtspunkten zusammengestellt: Gesammelt sind sämtliche in jedem *isnād* zitierten Gewährsmänner mit Angabe aller Stellen, an denen sie vorkommen, unter Kennzeichnung, an welcher Stelle des *isnād* der Betreffende genannt ist, und ob ein anonymes Glied (*mubham*) sich findet. Zu jedem Überlieferer wurde bemerkt, ob er Augenzeuge oder Zeitgenosse ist,

sind 97 Überlieferer, von denen 84 als Augenzeugen oder Zeitgenossen zu fassen sind. Aber auch für die übrigen möchte ich den an sich naheliegenden Schluß e silentio, daß sie keine Zeitgenossen waren, nicht ziehen. — Unter den Gewährsmännern findet sich eine auffallend große Zahl (40) *kātib*'s, worauf schon Kremer aufmerksam gemacht hat[1]. Die wichtigeren, an mehr als drei Stellen genannten Berichterstatter sind:

1. Aḥmad b. Jūsuf b. Ja'qūb b. Isḥāq Abu-l-Ḥusain al-Bahlūl al-Azraq al-Anbārī at-Tanūḫī[2].
2. Ismā'īl b. Muḥammad b. Ismā'īl Abu-l-Qāsim Zanǧī[3].
3. Ṯābit b. Sinān Abu-l-Ḥasan aṣ-Ṣābī[4].
4. al-Ḥasan b. Muḥammad Abū Muḥammad aṣ-Ṣilḥī al-Kātib[5].
5. Sulaimān b. al-Ḥasan b. Muḫallad Abu-l-Qāsim[6].
6. 'Abdarraḥmān b. 'Īsā b. Dāwūd b. al-Ǧarrāḥ Abū 'Alī[7].
7. 'Alī b. 'Īsā b. Dāwūd b. Ǧarrāḥ Abu-l-Ḥasan.
8. 'Alī b. Muḥammad b. al-Furāt Abu-l-Ḥasan.
9. 'Alī b. Hišām Abu-l-Ḥusain[8].
10. 'Īsā b. 'Alī b. 'Īsā b. Dāwūd b. al-Ǧarrāḥ Abu-l-Qāsim.
11. al-Muḥassin b. 'Alī Abū 'Alī at-Tanūḫī[9].
12. Muḥammad b. Ismā'īl Abū 'Abdallāh Zanǧī al-Anbārī (Vater von Nr. 2).
13. Muḥammad b. 'Alī b. Muqla Abū 'Alī[10].
14. Hišām Abu-l-Qāsim (Vater von Nr. 9).

---

und ob er sich bei Miskawaih feststellen ließ. Bei den bekannten Männern ist die übrige Literatur berücksichtigt worden. So weit es sich feststellen ließ, wurde Amt und Parteizugehörigkeit des Tradenten ermittelt.

1 *Einnahmebudget* p. 5.

2 Gest. 376 nach Ibn al-Aṯīr IX, 35, 25/26; als Quelle von at-Tanūḫī's *nišwar* oft genannt, cf. *Eclipse* VII (Index) sub Aḥmad b. Jūsuf.

3 Dieser und Nr. 12 bilden mit die wichtigsten Gewährsmänner Hilāl aṣ-Ṣābī's; sie werden 60mal genannt. Über den Vater, Muḥammad Zanǧī, cf. unten p. 234, woraus hervorgeht, daß er mit Ibn al-Furāt befreundet war. Genauere Daten sind über beide nicht zu ermitteln.

4 *Māḏarā'ijjūn* 18, Anm. 1.

5 Augenzeuge; sonst nicht näher bekannt.

6 Wezir 318 und 328. Augenzeuge; cf. unten p. 235. Oft erwähnt bei allen einschlägigen Historikern.

7 Nr. 6, 7 und 10 sind Banu-l-Ǧarrāḥ, um die von Bowen 33 eingeführte Bezeichnung zu gebrauchen; ihren Stammbaum cf. Bowen 34. Für Nr. 6 und 7 cf. auch *EI* II, 394b/395a.

8 Gen. Ibn Abī Qirāṭ, cf. G. Bergsträsser, *ZS* II, 191, Nr. 38. *Māḏarā'ijjūn* 19.

9 *EI* IV, 710a/b, wo weitere Lit.

10 *EI* II, 431b/432a, wo weitere Lit.; Mez, a. a. O. 92/93.

Als Verfasser historischer Werke sind von allen 97 Gewährsmännern nur drei bekannt, nämlich Ṯābit b. Sinān, al-Muḥassin at-Tanūḫī und aṣ-Ṣūlī[1], der an drei Stellen erwähnt wird. — Die wichtigste Quelle des Hilāl aṣ-Ṣābī ist der *ta'rīḫ* seines Onkels Ṯābit b. Sinān gewesen[2].

Die nähere Untersuchung über die einzelnen Gewährsmänner des Hilāl aṣ-Ṣābī / Ṯābit b. Sinān zeigt ferner, daß die Überlieferer eine Tendenz in ihren Berichten haben, indem sie dem mit ihnen befreundeten Staatsmann freundlich, dessen Gegner aber ungünstig gesinnt sind. Dafür ein charakteristisches Beispiel[3]: „Abu-l-Ḥusain b. Hišām erzählt: Wir waren am Tisch des Abu-l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿUbaidallāh al-Ḫaṣībī zur Zeit, als er Wezir war[4]. Das Gespräch kam auf ʿAlī b. ʿĪsā und Ibn al-Furāt; da sagte er (al-Ḫaṣībī): „Ibn al-Furāt war unerbittlich in der Erhebung des *ḫarāǧ*, der Verwaltung des Landes, der Besteuerung von Hab und Gut und der Heranziehung der letzten [finanziellen] Möglichkeiten; in der Reichspolitik aber schließlich zeigte er sich fähiger als ʿAlī b. ʿĪsā. Dieser dagegen war sehr religiös, streng sittlich und nicht habgierig; an Briefstil tat es ihm keiner gleich, selbst nicht Ibn al-Furāt". — Dann wandte er sich an Abū ʿAbdallāh Zanǧī, der [auch] anwesend war: „Was ist deine Meinung, Abū ʿAbdallāh?" Da stand er (Zanǧī) auf und erwiderte: „Es ist so meine Art, Wezir, daß ich, wenn ich mich in Gesellschaft eines Wezirs befinde, seine Vorzüge zähle und mir merke; was aber seine schlechten Eigenschaften anlangt, so kommen sie mir weder in den Sinn noch gar auf die Zunge. Unter dieser Voraussetzung, wenn mir der Wezir zu antworten gestattet, will ich sagen, was meine Meinung ist . . ." — Der hier genannte Zanǧi ist oben unter den wichtigsten Gewährsmännern des *kitāb al-wuzarā'* erwähnt, ebenso Abu-l-Ḥusain b. Hišām.

So offen ist die Tendenz nur an dieser Stelle zugegeben. Doch daß z. B. Bruder und Sohn ʿAlī b. ʿĪsā's genau so für diesen Partei nehmen, bedarf kaum eines Nachweises.

Wie die Tendenz der Quellen bei ihrer Verwertung zu beachten ist, möge ein Beispiel zeigen: In dem Protokoll[5] des Verhörs, dem nach dem Sturz von seinem zweiten Wezirat (306) Ibn al-Furāt durch

---

1 *EI* IV, 586a/587b, wo weitere Lit. Im *kitāb al-wuzarā'* erwähnt 2, 17/18; 219, 22; 353, 13.

2 Amedroz, *Islam* V, 355ff.; *Māḏarā'ijjūn* 16.

3 Hilāl aṣ-Ṣābī 85, 13—22.

4 Wezir 313/314; cf. *EI* II, 985b; *Eclipse* VII, 74 sub Khasîbî.

5 Den Inhalt des Verhörs Joh. Pedersen, *Inscriptiones Semiticae*, Osloae 1928, 54/55; *Māḏarā'ijjūn* 65ff. — Hilāl aṣ-Ṣābī 90, 16—95, 8; Miskawaih (*Eclipse*) I, 61, 8—63, 4.

seinen Nachfolger Ḥāmid b. al-ʿAbbās und ʿAlī b. ʿĪsā unterworfen wurde, machte Ibn al-Furāt ʿAlī b. ʿĪsā den Vorwurf, bei der Steuereinziehung die Mādarāʾījūn zum Nachteil der Staatskasse sehr begünstigt zu haben. ʿAlī b. ʿĪsā und der bei dem Verhör anwesende Abū Zunbūr al-Mādarāʾī vermochten sich gegen diese Angriffe nicht zu verteidigen[1], wodurch der Eindruck erweckt wird, daß sie zu Recht bestanden. Gewährsmann ist der furātidisch eingestellte, schon oben genannte Abu-l-Ḥusain b. Hišām, der nach einem Augenzeugen, dem bereits erwähnten späteren Wezir Abu-l-Qāsim Sulaimān b. al-Ḥasan b. Muḫallad überliefert, der ein Busenfreund (*mudill*) Ibn al-Furāt's war[2]. D. h. der ganze Bericht ist furātidische Überlieferung und wäre daher in seinen Invektiven auf ʿAlī b. ʿĪsā nur mit Vorsicht zu verwerten. Nun findet aber die Behauptung Ibn al-Furāt's eine ungeahnte Bestätigung durch einen Bericht aus dem andern Lager[3]: Während der Inspektion ʿAlī b. ʿĪsā's in Ägypten 313 kommt es zu einer Auseinandersetzung zwischen ihm und Abū Zunbūr al-Mādarāʾī, in deren Verlauf der Wezir unumwunden zugibt, seine Freunde begünstigt zu haben. Tradent dieser Nachricht ist Abu-l-Ḥasan b. Ẓafar al-Karḫī, ein *kātib* des Mādarāʾī, und damit Parteigänger ʿAlī b. ʿĪsā's. Wir haben daher keinen Grund mehr, den Vorwurf Ibn al-Furāt's nicht für berechtigt zu halten. Für die Frage nach der Zuverlässigkeit der furātidischen Berichterstatter aber scheint sich mir aus diesem Beispiel zu ergeben, daß man ihnen, so weit es sich um bestimmte Angaben wie Unterschleife usw. handelt, glauben kann, dagegen natürlich bei Urteilen sie nur mit Vorsicht verwerten darf.

Bowen gibt das Gespräch zwischen ʿAlī b. ʿĪsā und Abū Zunbūr auch wieder (253/54), aber gerade auf den wichtigsten Punkt, die Unterschleife der Mādarāʾījūn und ihre Duldung durch ʿAlī b. ʿĪsā, geht er nicht weiter ein und verwendet sie nicht zusammen mit den Angriffen Ibn al-Furāt's 306, um nachzuprüfen, wie weit ʿAlī b. ʿĪsā wirklich „the good Vizier" war. Und ebenso steht es mit allen andern, dem Idealbild des Verfassers abträglichen Eigenschaften ʿAlī b. ʿĪsā's, seinem Geiz, seiner Feigheit usw. ʿAlī b. ʿĪsā war ein tüchtiger *kātib* mit allem, was dazu gehört, der Spardiktator al-Muqtadir's, dessen Hauptverdienst seine Finanzreformen waren; aber eine Idealfigur war

---

1 Der Angriff Ibn al-Furāt's gipfelt in den Worten: „Und wer zugunsten von Bekannten (d. h. der Mādarāʾījūn) *ḥuqūq bait al-māl* erläßt, warum sollte der nicht auch von ihnen *marāfiq* nehmen?" Hilāl aṣ-Ṣābī 94, 3/4. Zu *ḥaqq bait al-māl* und *marāfiq* cf. Amedroz, *JRAS* 1913, 828/29 u. 839.

2 Hilāl aṣ-Ṣābī 27, 17/18.

3 Hilāl aṣ-Ṣābī 319, 17—321, 19; *Mādarāʾijjūn* 73f.

dieser daneben auch mit allen Mängeln der Schreiberseele behaftete Wezir nicht.

Durch den Mangel einer Quellenuntersuchung kam Bowen zu seiner These vom „good Vizier", die einer kritischen Nachprüfung nicht standhält. Dadurch verliert sein Werk erheblich an Wert. Diese Feststellung muß gemacht werden, ebenso wie andererseits auch das unleugbare Verdienst des Verfassers anerkannt werden soll, das umfangreiche Material mit großem Fleiß zusammengetragen und eine Darstellung der komplizierten Verhältnisse der Zeit ʿAlī b. ʿĪsā's gewagt zu haben. H. Gottschalk.

Das *Kitāb aš-šufʿa* aus dem *al-Ǧāmiʿ al-kabīr fiš-šurūṭ* des Abū Ǧaʿfar Aḥmad ibn Muḥammad aṭ-Ṭaḥāwî hrsg. von Joseph Schacht. (*SBAk. Heid., philos.-hist. Kl.*, Jg. 1929/30, 5. Abhdlg.) Carl Winter, Heidelberg 1930. XI u. ٦١ SS.

Die vorliegende Textausgabe des *K. aš-šufʿa* auf Grund der Kairiner Handschrift *Fiqh ḥanafī* 140 bildet die Fortsetzung der Herausgabe von Fragmenten aus aṭ-Ṭaḥāwī's *al-Ǧāmiʿ al-kabīr fī š-šurūṭ*, die Schacht mit der Veröffentlichung des *K. aḏkār al-ḥuqūq wa-r-ruhūn*[1] begonnen hatte. Die *šufʿa* hat den islamischen Juristen ähnliche Schwierigkeiten bereitet, wie den deutschen Juristen das Institut des Retrakt- oder Vorkaufsrechts. Während Mālik und aš-Šāfiʿī die *šufʿa* auf den Miteigentümer am ungeteilten Grundstück beschränken (sog. retractus ex iure condominii), kennen Abū Ḥanīfa, Abū Jūsuf und Muḥammad aš-Šaibānī drei Grade von *šufʿa*-Berechtigten nach folgender Rangfolge: den *šarīk* oder *ḫalīṭ fī nafs al-mabīʿ*, d. h. den Miteigentümer am ungeteilten Grundstück, dann den *ḫalīṭ fī ḥuqūq al-mabīʿ*, d. h. den früheren Miteigentümer, der nach der Teilung an den Grundstücksrechten (Zu- u. Ausgangswegen, Wasserrecht) mitberechtigt geblieben ist[2], und dann den unmittelbar angrenzenden Nachbar, *al-ǧār al-mulāziq* oder *al-mulāṣiq*, im Gegensatz zu dem *ǧār al-muḥāḏī*, d. h. dem durch den Weg getrennten Nachbar, welch letzterem die *šufʿa* nicht zusteht. Aṭ-Ṭaḥāwī behandelt diese und ähnliche Meinungsverschiedenheiten in der Einleitung zu dem vorliegenden Abschnitt seines bereits genannten Formularbuchs, deren Anfang allerdings nicht erhalten ist, und bekennt

1 Vgl. *Islamica* III Suppl. S. 103.

2 Schacht nennt ihn (S. IX) mindestens ungenau „den Miteigentümer nach erfolgter Teilung".

sich dabei zu der Ansicht der Baṣrier, die nur die beiden ersten Kategorien der *šufaʿāʾ* nach ḥanafitischer Lehre zulassen. Im Anschluß daran teilt er ein Formular für das von as-Saraḫsī und den Späteren so genannte *ṭalab al-muwāṭaba wa-t-taqrīr* d. h. für die Anmeldung des *šufʿa*-Anspruchs durch den Miteigentümer, und zwar für den Fall mit, wo weder die Übergabe des Grundstücksanteils an den Käufer noch die des Kaufpreises an den Verkäufer noch eine schriftliche Fixierung des Kaufvertrages stattgefunden hat. Dann folgt eine Reihe sorgfältig ausgearbeiteter Formulare, die es dem *šafīʿ* und dem Käufer des mit der *šufʿa* in Anspruch genommenen Grundstücksanteils ermöglichen sollen, in vielen Fällen ihre gegenseitigen Rechte ohne Inanspruchnahme des *qāḍī* unanfechtbar zu machen. Zu diesem Zwecke werden verschiedene Tatbestände der Übergabe — *taslīm* — des angeforderten Grundstücksanteils durch den Käufer an den *šafīʿ*, dann der Auseinandersetzung zwischen mehreren *šufaʿāʾ* und schließlich der Vornahme der *šufʿa* durch vertragliche und gesetzliche Vertreter in Urkundenform festgelegt. Zu manchen Formularen werden von aṭ-Ṭaḥāwī Varianten mitgeteilt und in mehr oder weniger eingehenden Exkursen die Fassungen des Textes mit den bestehenden Meinungsverschiedenheiten begründet. Den Schluß bildet ein Formular für die Übergabe des ganzen Grundstücks an den *ǧār al-mulāziq*, dem der *qāḍī* das *šufʿa*-Recht zugesprochen hatte. Auffällig ist, daß weder die *šufʿa fī baiʿ al-maʾḏūn*, noch die *šufʿa fī l-muḍāraba*, noch die *šufʿat al-mukātab*, noch die *šufʿa fī l-bināʾ*, noch die *šahāda fī š-šufʿa* behandelt werden, denen as-Saraḫsī im *Mabsūṭ* einen breiten Raum widmet. Außerdem fehlen die Fälle, wo der Verkäufer des Grundstücksanteils einen anderen Preis angibt als der Käufer, oder wo der *šafīʿ* ein vom *qāḍī* verkauftes Grundstück in Anspruch nimmt u. a. m. Möglich, daß aṭ-Ṭaḥāwī selbst alles dies weggelassen hat. Möglich aber auch, daß wir es in dem vorliegenden Traktat mit einem Auszug zu tun haben, den sich ein Urkundenschreiber für seine Zwecke anfertigte.

Schacht vermutet (S. IX, Anm. I, 1a u. I, 9e), daß in dem verloren gegangenen Anfang kaum mehr als ein Formular gestanden habe, und daß mit I, 9e auf dieses Formular hingewiesen werde. Das kann nichts anderes heißen, als daß in diesem vermeintlichen Formular von der *šufʿa fī l-mabīʿ bi-kamālihī*, d. h. von der *šufʿa* des *ǧār al-mulāziq* (vgl. S. 58, 12), gehandelt worden sei. Aber aṭ-Ṭaḥāwī lehnt die *šufʿat al-ǧār* grundsätzlich ab, und es ist um so weniger wahrscheinlich, daß er das auf sie bezügliche Formular an den Anfang gesetzt haben sollte, weil er es am Schlusse gewissermaßen als Anhang behandelt.

Im Text sind zu berichtigen:

S. 3, 13: اعنهما in عنهما; S. 5, 16: جمعيا in جميعا; S. 6, 7: اربعه in اربعة; S. 8, 8: ميثاقيل in مثاقيل; S. 8, 17, 19: كىاب in كتاب; S. 11, 2; 12, 24 und passim: قبضته in قبضه; S. 11, 3; 12, 24 u. passim: يُقبَض in يَقبِض; S. 12, 8: شائعه in شائعة; S. 12, 9: وقوع in وقوع عليها; S. 13, 8: توليج in تلجئة[1]; S. 13, 16: غير in غير ما; S. 14, 19: يُردى in يُؤدّى; S. 15, 9: الىُ in الىّ; S. 21, 12: تلخية in تلجئة; S. 23, 3: رُوع in رُفع; S. 26, 4: كتاب in الكتاب; S. 27, 24: يجعل in يعجّل; S. 28, 24: مبلع in مبلغ; S. 31, 19: فانما in فامّا; S. 36, 6: حبس in جنس; S. 36, 22: المنزوعه in المذروعة; S. 37, 1: رقعة in رفعة; S. 37, 5: حيت in حيث; S. 45, 10: تلخية in تلجئة; S. 49, 13: المسميات in المسمات; S. 52, 10: تنسخ in تنسق; S. 57, 14: فجُعلى in فجُعل.

Schacht hat zweifelsohne Recht, wenn er in seinem Vorwort auf die Bedeutung der Urkundenliteratur für die Erforschung der Entwicklung der mohammedanischen Rechtspraxis hinweist. Aber gerade für diesen Zweck dürfte eine Übersetzung der bemerkenswerteren Formulare und die Mitteilung von aṭ-Ṭaḥāwī's Erläuterungen nützlicher gewesen sein als die Herausgabe des Textes mit seinen oft endlosen Wiederholungen. As-Saraḫsī hat in seinem *K. aš-šuf'a* (*Mabsūṭ* XIV, 102. 103) über die wesentlichen Erfordernisse des *taslīm*-Formulars mit wenigen Worten das Gleiche gesagt wie der umständliche aṭ-Ṭaḥāwī, der offenbar die Maxime hatte: *δὶς καὶ τρὶς τὸ καλόν.*

Pröbster.

1 Vgl. Saraḫsī, *Mabsūṭ* XIV 158, 15; XXIV 122, 11 ff.

VERZEICHNIS DER ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGENEN SCHRIFTEN
LIST OF BOOKS RECEIVED FOR REVIEW.

Eine Besprechung zu liefern oder andernfalls das Buch zurückzusenden verpflichten wir uns nur in dem Falle, wo wir das Rezensionsexemplar angefordert haben.

(* schon zur Besprechung vergeben.)

We can only bind ourselves to review or, in case of unsuitability, to return a book if the Editors have requested it to be sent to them.

(* already sent out for review.)

Nūr al-islām, *Maǧallah dīnījah ʿilmījah ḫulqījah ta'rīḫījah ḥikmījah, tuṣdiruhā mašjaḫat al-Azhar aš-šarīf, taẓhar ġurrat kull šahr ʿarabī.* [Miṣr,] Maṭbaʿat al-maʿāhid ad-dīnījah al-islāmījah. Bd. II, Heft 1—6. 1350/1930.

*Lévi-Provençal, E., Inscriptions arabes d'Espagne. Avec quarante-quatre planches en phototypie. Leyde, E. J. Brill, [et] Paris, E. Larose, 1931.

Naǧīb Naǧm Karam, *al-Qāmūs al-ʿāmmī li-Miṣr wa-Sūrījā maʿa Maǧmūʿat amṯāl al-ʿawāmm.* [Bairūt] 1931.

Naǧīb Naǧm Karam, *Bāqat zahr min al-ḥaqlah. Maǧmūʿat qaṣā'id wa-ġanānī dāriǧah lubnānījah wa-sūrījah wa-miṣrījah.* [Bairūt] o. J.

Frankl, Theodor, Die Anatomie der Araber. I. Die Nomenklatur des Verdauungstraktes. Eine philologische und kulturhistorische Studie. Prag, J. G. Calve'sche Universitätsbuchhandlung, 1930. *Kč* 80.—.

*Heuser, Fritz, [und] Ilhami Şevket, Türkçe-Almanca Lûgat (Türkisch-Deutsches Wörterbuch). Istanbul-Galata, Universum matbaası, 1931.

The Legacy of Islam. Edited by the late Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume. Oxford, at the Clarendon Press, 1931. 10/— net.

Piper, Hartmut, Der gesetzmäßige Lebenslauf der Völker Indiens. (= Die Gesetze der Weltgeschichte. Völkerbiologie. II. Abt., 2. Teil.) Leipzig, Theodor Weicher, 1931. Kart. *RM* 6.—.

Abgeschlossen am 20. XII. 1931.

DAS KITĀB AL-AḌDĀD VON ABŪ ʿALĪ MUḤAMMAD QUṬRUB IBN AL-MUSTANĪR.

HERAUSGEGEBEN UND MIT ERKLÄRENDEN ANMERKUNGEN VERSEHEN

VON

HANS KOFLER.

VORWORT.

In der von Redslob aufgestellten langen Liste von Philologen, die Monographien über die *Aḍdād* verfaßt haben, steht an erster Stelle Quṭrub mit einem *kitāb al-Aḍdād*, einem der wenigen noch erhaltenen Werke dieses fruchtbaren, der ältesten Generation der baṣrensischen Schule angehörigen Grammatikers. Nachdem Houtsma mit der Herausgabe des verhältnismäßig jungen *Aḍdād*-Werkes von Ibn al-Anbārī die *Aḍdād*-Forschung im Abendlande inauguriert und ihr Haffner mit der Publikation dreier bedeutend älterer Texte, des al-Aṣmaʿī, as-Siǧistānī und Ibn as-Sikkīt, nebst einem spätarabischen Anhang des aṣ-Ṣaġānī, neue Impulse verliehen hatte, schien auch eine Publikation des ältesten Spezialwerkes wünschenswert, die ehemals von Brönnle angekündigt und deshalb von Haffner ausgeschaltet worden war.

Abū ʿAlī Muḥammad ibn al-Mustanīr mit dem Beinamen Quṭrub war in Baṣra selbst geboren und ein Freigelassener des Sālim b. Zijād. Nachdem er sich bei aṯ-Ṯaqafī und Sībawaih zum Philologen ausgebildet hatte, wurde er Erzieher der Kinder des Abū Dulaf. Der Beiname Quṭrub wurde ihm von seinem Lehrer Sībawaih beigelegt, weil er stets früh morgens zu ihm kam, so daß Sībawaih, wenn er die Türe öffnete, ihn bereits auf der Schwelle sitzend fand; deshalb sagte er zu ihm: ما أنتَ إلّا قُطْرُبُ لَيْلٍ (ein Nachtvogel) (*Lisān* und Lane s. v. قطرب). Er starb 206/821.

Vgl. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, I, 102 f.
Ibn Ḫallikān, *Vitae ill. vir.*, ed. Wüstenfeld 607.
Flügel, *Die grammatischen Schulen*, S. 65.
Fihrist 52₃₀—53₇.
Ḥaǧi Ḫalfa I, 871, p. 342.

Die einzige Handschrift des *Kitāb al-Aḍdād* ist ein Berolinensis (Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin* Nr. 7091), eine Sammelhandschrift, die auf den Blättern 10 bis 20 die Arbeit Quṭrub's enthält. Der Schreiber, ʿAbd al-Wāḥid b. Aḥmad, ist geboren 509/1116. Die Handschrift, die in einem nachlässigen, ja teilweise schleuderhaften, turkisierenden Nasḫī geschrieben ist, weist einen schweren Defekt auf: von Blatt 13 an ist die oberste Ẓeile jeder Seite gänzlich oder zum größten Teile bis zur Unleserlichkeit vergilbt, kann jedoch mit Ausnahme von S 20a mit Hilfe der anderen *Aḍdād*-Werke soweit ergänzt werden, daß nur ein einziges *ḍidd*, das die anderen Werke nicht bieten, wirklich verloren geht. Die diakritischen Punkte gleicher Buchstabenformen fehlen sehr häufig, die Vokalisation ist ziemlich planlos, nicht selten falsch.

Die dem Texte angefügten Noten sollen als fortlaufender Kommentar zu dem Texte des Quṭrub eine Vervollständigung und Ergänzung dessen bilden, was in der nachstehenden Literatur zur Erklärung der gegensinnigen Wörter bereits geleistet worden ist.

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN.

Ahlw. = Ahlwardt, W., *The diwans of the six ancient arabic poets*, London 1870.

Anb. = *Kitābo-l-adhdād* auctore Abū Bakr ibno-l-Anbāri, ed. Houtsma, Leiden 1881.

Giese = Giese, *Untersuchungeu über die aḍdād auf Grund von Stellen in altarabischen Dichtern*, Berlin 1894.

HA. = Haffner, *Drei Quellenwerke über die Aḍdād mit Beiträgen von* P. A. Salhani S. J. *und einem spätarabischen Anhange*, Beirut 1913.

HT. = Haffner, *Texte zur arabischen Lexikographie*, Leipzig 1905.

Huḏ. = J. G. L. Kosegarten, *The Hudsailian poems*, London 1854.

Jacob = *Studien in altarabischen Dichtern*, Heft III: *Altarabisches Beduinenleben*, 2. Ausg. Berlin 1897.

Land. = Landau, *Die gegensinnigen Wörter im Alt- uud Neuhebräischen*, Berlin 1896.

Lane = Lane, *An Arabic-English Lexicon.*

Lisān = *Lisān al-ʿarab* von Ibn Manẓūr.

Nöld. = Nöldeke, *Wörter mit Gegensinn.* In: *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Straßburg 1910, Seite 67—108.

Reds. = Redslob, *Die arabischen Wörter mit entgegengesetzten Bedeutungen*, Göttingen 1873.

Šāʾ = Das *Kitāb eš-šāʾ* von al-Aṣmaʿī, hrsg. und mit Anmerkungen versehen von Dr. August Haffner (*SBAk. Wien*, Philos.-histor. Klasse, Bd. CXXXIII).

كتاب الاضداد

تأليف

أبى علىّ محمّد بن المستنير المعروف بقطرب

عنى بتصحيحه

هانس كوفلر

|| 10a بسم الله الرحمٰن الرحيم

قال أبو علىّ قطرب بن المستنير

الكلام فى ألْفاظه بِلُغة العرب على ثلٰثة أَوْجُه فوجه منها وهو الأَعَمّ الأَكْثَرُ آختلافُ اللَّفظَيْنِ لِآختلاف المعنيين وذٰلك للحاجة منهم إلى ذٰلك وذٰلك قولُك الرجل والمرأة واليوم والليلة وقام وقعد وجاء وذهب اختلف اللفظان لآختلاف المعنيين وهٰذا لا سبيلَ إلى جَمْعه وحَصْره لأنّ أكثرَ الكلام عليه والوجهُ الثانى آختلاف اللفظين والمعنى مُتّفقٌ واحدٌ وذٰلك مثل عَيْر وحمار وذئب وسِيد وسَمْسَم وثعلب وأتى [وجاء] وجلس وقعد اللفظان مختلفان والمعنى واحد وكأنّهم إنّما أرادوا بآختلاف اللفظين وإن كان واحدٌ مُجْرِيًا أنْ يُوسِعُوا فى كلامهم وأَلْفاظهم كما زاحفوا فى أشعارهم لِيتوسّعوا فى أَبْنِيَتِها ولا يلزموا أمرا واحدا والوجه الثالث أنْ يتّفق اللفظ ويختلف المعنى فيكون اللفظ الواحد على معنيين فصاعدا وذٰلك مثل الأُمّةِ يريد الدِين وقول الله[1] إنّ إبراهيم

1 *Qor.* 16, 121.

كان أُمَّةً قَانِتًا لله منه قال أبو محمّد الأُمَّةُ الرجل وحدَهُ يُؤْتَمّ به والأُمَّةُ القامةُ قامةُ الرجل والأُمَّةُ من لأُمَم ومنه التَّخَوُّفُ من الخوف والتخوّف التنقُّصُ ومنه غَسَقَ الليلُ غَسَقًا وغُسوقًا قال أى أَظْلَمَ وغسق جِلْدُ الرجل وهو ما كان من قَذَرٍ أو دَرَنٍ ومن هٰذا اللفظ الواحد الذى يجىء على معنيين فصاعدا ما يكون مُتَضَادًّا فى الشىء وضدّه وسنأتى عليه كلّه إن شاء الله وإنّما خصّصناه بالإخبار عنه لِقِلّته فى كلامهم ولِظَرَافته

فمن الأضداد عسى (١) تكون يقينا مرّة وشكّا أخرى قال الله جلّ ثناؤه[1] عسى ربّكم أن يرحمكم وعسى فى القرآن[2] واجبة قال آبن عبّاس هى واجبة وقال آبن مُقْبِلٍ (الكامل)

ظَنٌّ[3] بهم كَعَسَى وهم بِتَنُوفَةٍ * يتنازعون جَوَائِزَ الأَمْثَالِ

10b ٢ ||قوله ظن بهم اى يقين بهم فذٰلك ضدّ أيضا يكون الظنّ (٢) شكّا أو يقينا قال أبو محمّد وقال الاصمعىّ وعسى فى بيت آبن مقبل ليست بواجبة وقال أبو عُبَيْدَةَ هى واجبة وقال الله جلّ ثناؤه[4] الذين يظنّون أنّهم مُلَاقُو ربّهم وقال فى آية أخرى[5] ظننتُ أنّى مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ فهٰذا يقين ولو كان ذٰلك شكّا لم يَجُزْ فى المعنى وكان كُفْرا ولٰكنّه يقين وقال دُرَيْدُ بن[6] الصِّمَّة (الطويل)

فَظُنُّوا بِأَلْفَىْ فَارِسٍ مُتَلَبِّبٍ * سَرَاتُهُمُ بِالفَارِسِىِّ المُسَرَّدِ[7]

وقال أبو محمّد أنشدَنَا أبو عُبَيْدَةَ

فَقُلْتُ لهم ظُنُّوا بِأَلْفَىْ مُدَجَّجٍ * سراتهم فى الفارسىّ المسرّد

أى تَيَقَّنُوا وقال عُمْرَةُ بن طَارِقٍ الحَنْظَلِىّ (الطويل)

بِأَنْ تَغْتَزُوا قَوْمِى وأَقْعُدَ[8] فِيكُمُ * وأَجْعَلَ[9] مِنّى الظَّنَّ غَيْبًا مُرَجَّمَا

---

1 *Qor.* 17, 8. 2 am Rande: مِنَ اللهِ. 3 HA. S. 95, 12: ظَنِّى.
4 *Qor.* 2, 43. 5 *Qor.* 69, 20. 6 *cod.* ابن. 7 Anb. S. 9: فَقُلْتُ لَهُمْ ظُنُّوا بِأَلْفَىْ مُقَاتِلٍ آلخ. 8 *cod.* اقعدُ. 9 *cod.* اجعلُ.

يريد اليقين ولو كان شكّا لكان المعنى ضعيفا لأنّ الظنّ إذا كان شكّا كان غيبا مرجما وإنّما يريد وأَجْعَلَ يَقِينِى غيبا مرجّما أى لا أَفْعَلُ وهو قول آبن[1] عبّاس قال الذين يظنّون أنّهم ملاقو ربّهم قال الذين يَعْلَمُونَ قال عَدِىُّ بن زَيْدٍ أَرْفَعُ ظنّى إلى المليك ومن يَلْجَأْ إليه لا يَنَلْه الضُّرُّ كأنّه يريد يقينه وإيمانه عنده قال أبو دُوَّادٍ (الخفيف)

رُبَّ[2] هَمٍّ فَرَّجْتُه بِعَزِيمٍ * وغُيوبٍ كَشَفْتُها بِظُنُونِ

كأنّه يريد كشفتها بيقين وإلّا ضعُف المعنى قال أَوْس (الطويل)

فأَرْسَلَهُ مستيقنَ الظنِّ أنّه * مُخَالِطُ ما بين الشَرَاسِيفِ جَائِفُ

وكان المعنى مستيقن العلم إنّ الظنّ الذى هو شكّ لا يكون يقينا قال أبو محمّد قرأْتُ على الأصمعىّ بَيْتَ أبى دوّاد فقال هو لِخَلَف الأحمر

ومن الأضداد أيضا السَّامِدُ (٣) والسّامد بلغة طَيِّئٍ الحزين وبلغة أهل

11a || اليمن اللاهى والسامد اللاعب وهذا ضدّ الحزين وقالوا أيضا السامد المُطْرِقُ وقالوا سَمَدَ الرجل يَسْمُدُ[3] سُمودا إذا لَعِبَ وقال المَسْمود الطائح الطَّرْفِ وقالوا المسمود المَغْمِىّ عليه وقال الله جلّ ثناؤه[4] وأنتم سَامِدُون قال آبن عبّاس على اللغة[5] اليمانيّة التى ذكرناها وقال الكَلْبِىّ سامدون مُهْتَمُّونَ على لغة طيّئ سمعنا مَن ينشد (الرمل)

قَيْلُ[6] قُمْ فَآنْظُرْ إليهم * ثُمَّ دَعْ عنك السُّمُودَا

وقال رُؤْبَة (الرجز)

ما زال إسْآدُ المَطَايَا سَمْدَا

تَسْتَلِبُ[7] السَّيْرَ آسْتلابا مَسْدَا

قال أبو زُبَيْد (الخفيف)

وتَخَالُ العَزِيفَ فيها غِنَاءً * لِنَدَامَى مِن شَارِبٍ مَسْمُودِ

---

1 *cod.* بن. 2 *cod.* وربّ. 3 *cod.* بَسْمَدُ. 4 *Qor.* 53, 61.
5 *cod.* لغة. 6 am Rande: ملك وجمعه أَقْيَالٌ. 7 *cod.* يَسْتَلِبُ.

وقال ذو الرُّمّة (الرجز)

يُصْبِحْنَ بعد الطَّلَقِ التَّجْرِيدِ[1] * وبعد سَمْدِ القَرَبِ المَسْمُودِ[2]

قال أبو محمّد المسمود فى بيت ذى الرمّة الشديد هاهنا يقال آمْرأة مسْمود أى شديدة الخُلُق كما قال رؤبة (الرجز)

خِمْسا كحَبْلِ العَشَرِ المُنْحَتِّ الشَّعَرِ

يصف سيرا أى مُنْحَرِدا شديدا

ومن الأضداد أيضا أَمْرٌ جَلَلٌ (٤) هيّن وأمر جلل أى شديد وقال ٤
آمرؤ القيس (المتقارب)

لِقَتْلِ بنى أَسَدٍ رَبَّهم * ألا كلّ شىء سواه جَلَلُ

وقال الآخر (الخفيف)

رَسْمِ دَارٍ وقفتُ فى طَلَلِهْ * كِدْتُ[3] أَقْضِى الغداة مِن جَلَلِهْ

وقال لبيد (الرمل)

وأرى أَرْبَدَ قد فَارَقَنِى * ومِن الأَرْزاءِ رُزْءٌ ذو جَلَلْ

غير عظيم وقال يجوز أن يكون غير هيّن وغير شديد قال أبو محمّد قال الأَصمعىّ مِن جَلَلِهِ من عِظَمه فى عينى أى فى نفسى وقالوا مِن جَلَلِهِ مِن الجِلّة وقال الحرث[4] بن هشام[5] المَخْزومىّ (الرمل)

قُلْتُ لِلرَّنَّةِ لمّا أَقْبَلَتْ * كُلُّ شىء ما خلا عَمْرًا جَلَلْ

وقال الآخر (الكامل)

فَلَئِنْ عفوْتُ لَأَعْفُوَنْ جَلَلًا * ولئن سطوتُ لَأُوهِنَنْ عَظْمِى

فقال جُلَلٌ فَضَمَّ يريد العظيم كأنّه جمع أَمْرٌ جَلِيلٌ وجُلَلٌ مثل ذَلِيلٍ وذُلَلٍ وسَرِيرٍ وسُرَرٍ[6] وقال الأَغْلَبُ كُلُّ ما فات سوى جارى جَلَلٌ المعنى هاهنا هيّن وقالوا الجَلَلُ الشىء الصغير والجلل العظيم قال الأصمعىّ واحدُ الجَلَلِ جُلّى

وقالوا السَّدَفَةُ (٥) للضِّيَاء والظلمة || قال آبن مقبل (البسيط) ٥ 11b

1 cod. التجريدُ. 2 cod. المسمودُ. 3 cod. فكدت. 4 cod. الحرث.
5 HA. S. 84, 7: خَالِدٍ. 6 cod. سُرُرٌ.

وَلَيْلَةٍ قد جعلتُ الصُّبْحَ مَوْعِدَها ✱ بِصُدْرَةِ العَنْسِ حتّى [تَعْرِفَ السَّدَفَا

وقال الآخر (الرجز)

قد أَسْدَفَ اللَّيْلُ وصاح الحِنْزَابْ

وهو الديك وَالحِنْزَابُ جَزَرُ الأَعْرَابِ وهو أيضا الرجل الغليظ القصير وقال الخَطَفى (الرجز)

يَرْفَعْنَ لِلَّيْلِ إذا ما أَسْدَفَا ✱ أَعْنَاقَ جِنَّانٍ[1] وَهَامٍ رُجَّفَا

يجوز أيضا هاكذا[2] سمعنا وهامٍ ويروى وهامًا[3] رجّفا والسُّدْفَةُ الباب قالت آمرأة تهجو زوجها (الرجز)

لاَ يَرْتَدِى مَرَادِىَ الحَرِيرِ ✱ وَلاَ يُرَى بِسُدْفَةِ الأَمِيرِ
إِلَّا بِحَاءِ الشاءِ وَالبَعِيرِ

و يروى إلّا بِحَلّ حَاءٍ زَجْرٌ وقال بعض هذيل (المتقارب)

وماءٍ وردتُ قُبَيْلَ الكَرَى ✱ وقد جَنَّهُ السَّدَفُ الأَدْهَمُ

السُّدْفَةُ الليل يريد الظلمة هاهنا وقال حُمَيْدُ الأَرْقَط (الرجز)

قد كان يَبْدُو أو بَدَتْ تُبَاشِرُهْ ✱ وَسَدَفُ الخَيْطِ إليهم سَاتِرُهْ

٦ و من الأضداد يوم أَرْوَنَانٌ (٦) وليلة أرونانة من الشدّة والرَّخاء[4] جميعا وقال النابغة (الوافر)

وَظَلَّ[5] لِنِسْوَةِ النُّعْمَانِ منّا ✱ على سَفَوَانَ يومٌ أَرْوَنَانُ[6]

كأنّه يريد الشدّة هاهنا قال الأصمعىّ الأرونانُ العَجَبُ

٧ ويقال أيضا هَمَدَ (٧) الثَّوْبُ يهْمُد هُمودا بَلِىَ وأَهْمَدَ أَسْرَعَ وَأَهْمَدَ سكن والإهماد السُّرعة فى السير والإهماد الإقامة قال الشاعر فى السرعة (الرجز)

ما كان إلّا طَلَقُ[7] الإِهْمَادِ ✱ [وَجَذْبُنَا[8] بِالأَغْرُبِ الجِيَادِ]

وقال الآخر فى الإقامة (الرجز)

---

1 *cod.* جِنَّانٍ, Anb. S. 75: حَنَّانٍ 2 am Rande: هَامًا. 3 d. h. هَامًا.
4 *cod.* الرِخاء. 5 HA. S. 110, 3: فظلّ. 6 HA. S. 110, 3: أُروناِنى.
7 *cod.* und Anb. S. 111: طلقَ. 8 Anb. S. 111: جذبنا.

لمّا رأتنى رَاضِيًا بالإهْمَادْ¹ * كالكُرَّزِ المَرْبوطِ بين الأَوْتَادْ¹

وقال أبو عمرو² الكُرَّزُ البازى يُشدّ لِيَسْقُطَ ريشه وأصله الرجل الحَالِقُ وأصله بالفارسيّة كُرَّهْ

ومنه أيضا السَّلِيمُ (٨) فالسليم السليم والسليم الملدوغ قال النابغة ٨
(الطويل)

يُسَهَّدُ مِن نوم العشاء سليمُها * لِحَلْيِ³ النساء فى يدَيْهِ قَعَاقِعُ

وقال الآخر (الوافر)

أُلَاقِى⁴ مِن تذكُّر آل لَيْلَى * كما يَلْقَى السليم مِن العِدادِ

الانتظار

ويقال منه أَمْرٌ أَمَمٌ (٩) أى صغير وأمر أمم أى عظيم قال الأعشى (الوافر). ٩

أَتَانِى مِن⁵ بنى الأُخْرَا * رِ قولٌ لم يكن أَمَمَا

أرادوا نَحْتَ أَثْلَتِنَا * وكُنَّا نَمْنَعُ الخُطُمَا⁶

ومنه أيضا المُفْرَحُ (١٠) المَسْرُورُ والمفرح والمُثْقَلُ بالدَّيْن يقال أَفْرَحَهُ ١٠
الدين أى أَثْقَلَهُ وقال الشاعر (الطويل)

إذا أنت لم تَبْرَحْ تُؤَدِّى أَمَانَةً * وتَحْمِلُ أُخرى أَفْرَحَتْكَ الوَدَائِعُ

ومنه أيضا دَهْوَرَ (١١) فلان دَهْوَرَةً سَلَحَ ودهور لَقِمَ يلقم ١١

و منه التَّلْعَةُ (١٢) مسيل الماء من الجبل الى الوادى والتلعة الارتفاع ١٢
من الأرض أيضا وقال الرَّاعِى (الطويل)

رَآنى⁷ ذَوُو الأَحْلَامِ خَيْرًا خِلَافَةً * مِنَ الرَّاتِعِينَ فى التِّلَاعِ الدَّوَاحِلِ

وقال زهير (الطويل)

|| وإنّى متى ⁸أَهْبِطْ من الأرض تَلْعَةً * أَجِدْ أَثَرا قبلى جديدا وعافِيًا 12a

و منه قول الله عزّ وجلّ⁹ فمنها رَكُوبُهُمْ (١٣) لمَا يُرْكَبُ وركوب ١٣

---

1 *cod.* بالاهمادِ .... الاوتادِ. 2 *cod.* عمرٍ. 3 *cod.* لحُلى. 4 HA. S. 114, 9 und Anh. S. 69: يُلاقى. 5 Anh. S. 81: عن. 6 *cod.* الخَطْمَا. 7 HA. S. 109, 6: رآك. 8 *cod.* bis. 9 *Qor.* 36, 72.

للفاعل أيضا مثل ضروب وقتول وقالوا مكان ركوب أى مركوب
و قال الآخر (الرجز)

يَدْعَنَ صَوَّانَ الحَصَى ركوبَا[1]

أى مركوبا طريق ركوب وطُرُق رُكُب وقال أوس (الطويل)

تَضَمَّنَهَا وَهُمْ رَكُوبٌ كأنّها[2] ✶ اذا ضَمَّ جَنْبَيْهِ المَخَارِمُ رَزْدَقُ[3]

وهو الصَّفُّ من النّاس إِذا أنقطعوا وهو بالفارسيّة رَزْدَه[4]

١٤ وقال فَجُوعٌ (١٤) أى مفجوع ممّن يُحِبّ وقال الشاعر (الخفيف)

إِنْ تَفُتْنِي واللّهِ أُلْفَ فَجُوعًا ✶ لا يُعَقِّبِيكَ ما يَصُوبُ [التَخْرِيفُ]

يريد فُجِعْتُ والفجوع مِن فَجَعْتُ أنا والمفعول جميعا ضدّا

١٥ إِنّ الزَّجورَ (١٥) التى لا تُحْلَبُ حتّى تُزْجَرَ[5] فالمعنى مزجور والزاجر أيضا وزعم يونس أنّ العصوب التى يُعْصَبُ مَنْخِرُها وقال يُعْصَبُ فَخِذَاها إِذا أرادوا يحلبونها والعصوب أيضا الذى يَعْصِبُ قال أبو طُفَيْلَةَ

١٦ الحَرْمازيّ ذَعَرْتُ ذعورا (١٦) فالمعنى عندنا مذعورا لأنّك تقول ذعرتُ الرجلَ ويجوز أن يكون قوله ذعرت ذعورا أى رجلا ذاعِرا يَذْعَرُ فاعلا ويصير فاعلا مصدرا

١٧ قال يونس الرَّغوث (١٧) التى يَرْغَثُها ولدُها مِن الشاء فصارت فى معنى مرعوثة والولدُ أيضا رغوث والمعنى أنّه راغث لها فصار رغوث للمفعول والفاعل

١٨ والنَّهوز (١٨) التى لا تدرّ حتّى يُوجَأَ ضَرْعُها والنهوز ايضا التى تَنْهَزُ برأسها الزّمام وتجذِبه

١٩ والغَموز (١٩) التى لا تدرّ حتّى يُغْمَزَ[7] ضرْعُها

٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣ والضَّغوث (٢٠) واللَّموس (٢١) والعَروك (٢٢) والشَّكوك (٢٣) كلّهنّ فى لَمْسِ السنام هل بها من طِرْق ويقال قد عركتُه أعرُكه وضغثتُه أضغَثه ولمستُه ألمُسه لَمْسا وغمزتُه أغمُزه غَمْزا وعَرْكا وضَغْثا

٢٤ ويقال ناقة ظَؤور (٢٤) تعْطِف على ولد غيرها

---

1 *cod.* ركوبًّا. 2 HA. S. III, 5: كانه. 3 *cod.* زرْدق.
4 *cod.* زرْدهُ. 5 *cod.* تنزجرُ. 6 *cod.* bis. 7 *cod.* يغمزُ.

ويقال ناقة فَاطِم (٢٥) اذا فُصِلَ ولدها وفاطم من فطمتْ هى ولَدها فهى فاطم ٢٥

ويقال ناقة رَحول (٢٦) تصْلَح للرحْل ٢٦

وناقة نَخور (٢٧) لا تدِرّ حتّى تُضْرَبَ وتُدْخِلَ يدَك فى مَنْخِرها ٢٧

والزَّعومُ (٢٨) من النوق التى يَزْعَمُ الناس أنّها ذات نِقْى يا هٰذا والنِّقْى المخّ والزعوم من النوق التى قد سمِنتْ وقال بعضهم هى التى لم تَسْمَنْ ٢٨

ويقال ناقة مَخوض (٢٩) ضربها المَخاضُ وهى المَاخِضُ أيضا ٢٩

ويقال ناقة خَلوج (٣٠) آخْتُلِجَ ولدُها أو فُطِمَ ٣٠

ويقال ناقة قَرون (٣١) تَقْرِنُ[1] بين المِحْلَبَيْنِ وناقة قرون مقرونة المَنْسِمَيْنِ[2] ٣١

والطَّعوم (٣٢) الذى تَجِدُ طَعْمَه ولا دَسَمَ له ٣٢

وقد أَدخلوا الهاء فى بعضه فقالوا حلوبة وركوبة لِمَا يُرْكب والقتوبة
الإبل عليها الأَقْتاب والظعونة لِمَا يُظْعَنُ عليه والأكولة || الشّاةُ للذّبْح 12b
وأنشد يونس (البسيط)

إنّى أرى لك أَكْلًا لا يقوم به * من الأَكُولَةِ إلّا الأَزْلَمُ الجَذَعُ

الأزلم الدهر يُعْنَى به فنقول هٰذا كلّه الذى ذكرنا أضداد على فاعل ومفعول

وقد جاؤوا بِفَاعِلٍ فى معنى مفعول ضدا قالوا سرّ كاتِم (٣٣) أى مكتوم ٣٣
وأمر عارِف (٣٤) اى معروف وما أنت بحازِم (٣٥) عقْل أى محزوم عقل ٣٤, ٣٥
وهٰذه تَطْلِيقَة بائِنَة (٣٦) أى مُبانة فيها أَخْبَرَنَا الثّقَةُ ومثله قول اللّه ٣٦
جلّ وعلا[3] لا عاصِمَ (٣٧) اليومَ مِن أمر اللّه كأنّه يريد لا معصوم و[4]هو فى ٣٧
عيشة راضِية (٣٨) مِن ذلك أى مرضِيّة وقد يجوز أن يكون المعنى ٣٨
فى راضِية لأهلها

1 *cod.* تقرُنُ. 2 *cod.* المِنْسَمين. 3 *Qor.* 11, 45. 4 *Qor.* 69, 21; 101, 5: فهو.

٣٩ والعائِذ (٣٩) فى معها ولدُها يعوذ بها فكأنّ المعنى فى العائذ المعوذ بها

٤٠ والرَّاحِلة (٤٠) المرحولة قال خِرْنِقُ (الوافر)

نُفَلِّقُ حول هَادِى الوَرْدِ منهم * رُؤُوسا بين حَالِقَةٍ ووَفْرِ

يريد بحالقة محلوقة

٤١ وحُكِىَ لنا أيضا رَبِّ لا تَجْعَلِ النَّارَ صَائِرِى (٤١) أى مصيرى

٤٢، ٤٣ وهٰذا سبيل خَائِف (٤٢) أى مخوف وما عندك بَائِتَةُ ليلة (٤٣) أى مبيت

وقالت نَائِحَةُ هَمَّامٍ (الطويل)

٤٤ لقد عَيَّلَ الأَيْتَامَ طَعْنَةُ نَاشِرَهْ * أَنَاشِرَ لا زالت يَمِينُكَ آشِرَهْ (٤٤)

أى مأشورة يعنى مقطوعة أشرتُه أى قطعتُه بالمِئْشار

٤٥ ومن الأضداد أيضا خفيتُ (٤٥) الشىء كتمته وخفيته وأَخْفَيْتُه جميعا

لغتان أظهرتُه قال اللّه جلّ ثناؤه[1] أكاد أَخْفِيها بفتح الألف أى أُظهِرها

ويقال خفا البرق خُفُوًّا أى ظهر وخفى الشىء يَخْفى ظهر وأخفيتُه

أظهرتُه وخفيتُه خَفْيًا بالإسكان وخِفَايَةً بكسر الخاء وقال الشاعر (المتقارب)

فإن تكْتُموا[2] الدَّاءَ[3] لَا نُخْفِهِ[4] * وإنْ تَبْعَثوا الحَرْبَ لا نَقْعُدِ

ويروى لا نَخفه وهى لغة يمانيّة فى نُخفه وقال آمْرُؤُ القيس[5]فسمعهحفيفه

فخرجن من جَحَرَتِهِنّ قال عَبْدَةُ بن الطَّبِيبِ (البسيط)

يَخْفِى التُّرَابَ بِأَظْلَافٍ ثَمانِيَةٍ * فى أَرْبَعٍ مَسُّهُنَّ[6] الأرضَ تَحْلِيلُ

يَخْفِى يُظهِر قال النابغة (البسيط)

يَخْفِى بِأَظْلَافِهِ حتّى إذا بَلَغَتْ * يُبْسَ الكَثِيبِ دعاه التُّرْبُ فَٱنْهَدَمَا[7]

قال الركيّة تسمّى خَفِيَّةً ولا يقال أُخفيتُه إلّا كتمتُه ولا يُعرف من

خفيتُه[8] إلّا أظهرتُه

---

1 *Qor.* 20, 15. 2 Anb. S. 62: تَدْفِنُوا. 3 HA. S. 21, 15: الشرّ, *Lisān* 18, 256: السِّرّ. 4 *cod.* تُخْفه, Anb. S. 62: نَخْفه. 5 Hier muß der Vers des Imra'a-l-Qais HA. S. 22, 2 ausgefallen sein: (الطويل):

خَفَاهُنّ منْ أَنْفَاقِهِنّ كأنّما * خفاهنّ وَدْقٌ من سَحَاب مُرَكَّبِ

ferner eine Erklärung des Verses, die mit فسمع fortgesetzt wird. 6 HA. S. 23, 6: وَ قْعُهنّ. 7 Anb. S. 62: و آنْهدما. 8 *cod.* أَخفيته.

٤٦ ويقال أيضا أَسْرَرْتُ (٤٦) الشىء كتمته وأسررته أظهرته وقد سَرَّ ذٰلك زيد أى أظهره وقال الله عزّ وجلّ[1] وأسرّوا النّدامَةَ لمّا رأوا العذاب يجوز أن يكون المعنى أظهروا لِقولهم يا ليْتنا نُرَدُّ ولو أنّ لنا كَرَّةً فقد أظهروا الندامة إلّا أنّ آبن عبّاس كان يقول أَخْفُوها فى أنفسهم مِن السَّفِلَةِ وقال الفرزدق (الطويل)

فلمّا رأى الحَجّاجَ جَرَّدَ سَيْفَه * أَسَرَّ الحَرُورِيُّ الذى كان أَضْمَرَا

13a قالوا يريد أظهر الذى كان أضمر وما كان فى نفسه || فيكون المعنى على أَسْرَرْتُ الشىء اظهرتُه . . . .[2]

٤٧ ثَمَمْتُ (٤٧) فتلتُهم و ثممتُهم فعلتُ بهم خيرا وثَمَّمْتُ الوَطْبَ تَثْميما اذا جعلتَ تحته ثُمَامًا أو فوقه لِتَقْبِيَهُ[3]

٤٨ ومنه البَعْلُ (٤٨) يا هٰذا لِمَا سَقَت السماء وقالوا البعل ايضا لما [يشرب بعُروقه][4] والبعل الزوج

٤٩ ومنه البُحْتُرُ (٤٩) للقصير والبحتر للعظيم قال أبو محمّد رجل بحتر وآمرأة بحترة وبهتر وبهترة للقصير

٥٠ ومنه العَزْرُ (٥٠) وهو اللّائِمَةُ والنهْىُ عن الشىء وهو العِظَةُ أيضا والدلالة ويقال عزرتُ الصَّبِى عَزْرَةً شديدة أدّبْتُهُ وقالوا عزّرْنا فلانا عظّمناه ووقّرْناه يُعَزِّرُوهُ يُوَقِّروه من ذٰلك قال القُطَامىّ (الطويل)

ألا بَكَرَتْ مَىٌّ بغير سَفَاهَةٍ * تُعاتب والمَوْدُودُ ينْفَعه العَزْرُ

٥١ وقالوا الشَّرَفُ (٥١) الارتفاع والشرف الانحدار

٥٢ وقالوا أَهْنَفَ (٥٢) الرجل إهنافا بالنون و الفاء ضحِك ضِحِكا رويدا وأَهْنَفَ أيضا بَكَى ويقال تهانف الرجل تهانُفا إذا ضاحك ضحِك تعجّب

---

1 *Qor.* 10, 55. 2 Der Schluß der Zeile ist unleserlich mit Ausnahme des vorletzten Wortes, das ثَمَمْتُ zu lesen ist. 3 *cod.* ليقبه. 4 *cod.* سَقَتِ السمآ, سقت ist durchgestrichen.

٥٣ ويقال وقع فلان فى أُمِّ خَنُّورٍ (٥٣) أى فى الداهية ووقع فى أمّ خنّور أى فى النعمة

٥٤ وقالوا أيضا الثوب القَشيبُ (٥٤) الجديد والقشيب الخَلَق

٥٥ وقالوا النَّاهِلُ (٥٥) الرَّيَّانُ والناهل العطشان وقال بعض هذيل (الطويل)

فأُقْسِمُ[1] لو لَاقَيْتُهُ[2] غَيْرَ مُوثَقٍ * لَنَابَكَ[3] بالجِزْعِ الضِباعُ النواهِلُ

٥٦ والبَسْلُ (٥٦) الحرام والبسل الحِلال وقال الشاعر (الطويل)

أَيَثْبُتُ ما زِدْتُمْ وَتُلْغَى زِيَادَتِى * دَمِى إِنْ أُسِيغَتْ[4] هٰذه لكمْ بَسْلُ

كأنّه قال حلال وقال زهير (الطويل)

بِلَادٌ بها نَادَمْتُهم وَأَلِفْتُهمْ[5] * فإن أَقْفَرَتْ[6] منهم فإنّهمْ بَسْلُ

كأنّه قال حرام وقالوا بَسْلًا وأَسْلًا أى حرام محرّم

٥٧ وقالوا هٰذا رجل مُقْوٍ (٥٧) لذى القوّة ومقو ذهب زادُهُ من قول الله عزّ وجلّ[7] مَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ مِن أقوى الرجل ذهب زادُهُ وقال النابغة (البسيط)

[يا دَارَ مَيَّةَ بالعَلْيَاءِ بالسَّنَدِ] * أَقْوَتْ وَطَالَ عليها سَالِفُ الأَبَدِ

٥٨ ومن الأضداد أيضا رَجَوْتُ (٥٨) مِن الرَّجَاء ورجوت خِفْتُ قال الله تعالى[8] ما لكم لا تَرْجُونَ للّه وَقارًا أى تخافون اللّهَ وقال الشاعر (الوافر)

وَأَعْتَقْنَا أُسَارَى مِن نُمَيْرٍ * لِيَخُوفِ اللّهِ أو نَرْجو العِقَابَا

وقال أبو ذُؤيب الهذلىّ (الطويل)

إذا لَسَعَتْهُ الدَّبْرُ[9] لم يَرْجُ لَسْعَهَا * وَخَالَفَهَا فى بَيْتِ نُوبٍ عَوَامِلِ[10]

أى لم يخف لسعها وقال النابغة أيضا (الطويل)

مَحَلَّتُهُمْ[11] ذَاتُ الإلٰهِ وَدِينُهُمْ * قَوِيمٌ فما يَرْجُونَ غَيْرَ العَوَاقِبِ

---

1 Anb. S. 76: وأُقسم. 2 *cod.* لولا دقيته, Anb. S. 76: لاقينه. 3 *cod.* لأبك. 4 *cod.* أُسيقت. 5 Anb. S. 40: وعرفتهم. 6 Anb. S. 40: أَوْحَشَتْ. 7 *Qor.* 56, 72. 8 *Qor.* 71, 12. 9 HA. S. 24, 2 u. 81, 10: النَّحْلُ. 10 HA. S. 24, 2: عواسل. 11 HA. S. 82, 12 u. Anb. 11: مجلّتهم.

أى (ما يخافونه وقال الاخر (الطويل)

تَعَسَّفْتَها وَحْدِى ولم أَرْجُ هَوْلَهَا * بِحَرفٍ كقَوْسِ القَانِ بَاقٍ هِبابُهَا

فقال رجوت يريد لم أُبالِ هولها

٥٩ وقالوا أَتَيْتُ فلانا فما خِفْتُ (٥٩) أَنْ أَلْقاه فلقيته أى رجوت فجعل خِفْتُ فى معنى رجوت كما كانت رجوت فى معنى خفت وقال الله تبارك آسمه[1] إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّه وقال الراجز

يا فَقْعَسِىَّ لِمْ أَكَلْتَهُ لِمَهْ * لو خَافَكَ اللّه عليْه حَرَّمَهْ

كأنّه يريد لو عَلِمَ اللّه ذلك منك لأنّ اللّه عزّ وجلّ لا يجوز عليه الخوف وقال الآخر (الرجز)

لَا تَرْتَجِى حِينَ تُلَاقِى الذَّائِدَا * أَسَبْعَةً لَاقَتْ مَعًا أو[2] واحدا

يريد لَا تُبَالِى وهى حجازيّة فى كِنانَةَ وقُضاعةَ ومُضَرَ وهذيل يقولون لم أَرْجُ يريدون لم أُبالِ

٦٠ ومنه القَانِعُ (٦٠) الراضى والقانع السائل قَنِعَ قَنَاعَةً وقَنَعا وَقُنُعَانا رضى وقَنَعَ قُنوعا أى سأل وقال عَدىّ بن زيد (الطويل)

وما خُنْتُ ذَا وَصْلٍ[3] وَأُبْتُ بِوَصْلِهِ[4] * ولم أَحْرِمِ المُضْطَرَّ إِذْ جاء قانعا

13b || أى سائلا وقال لبيد من المُعَمَّرين (الطويل)

فمنهم سَعِيدٌ آخِذٌ بِنَصِيبِهِ[5] * ومنهم شَقِىٌّ فى المَعيشة قَانِعُ

٦١ ومنه أيضا الجُرْمُوزُ (٦١) وهو الحَوْضُ الكبير يُحْتَاضُ على الارض والجرموز أيضا البيت الصغير

٦٢ والنَّهِيكُ (٦٢) وهو الشّجاع ويقال قد نهكه المرض ونهَكه لغتان ونهكتُ الرجلَ نَهاكة ونَهْكة قهرتُه ويقال أيضا نُهِكَ الرجل نَهاكة إذا قَوِىَ وآشتدّ

---

1 *Qor.* 2, 229. 2 HA. S. 81, 4: أم. 3 HA. S. 49, 13: عهد. 4 HA. S. 49, 14: بعهده. 5 *cod.* وقال لبيد من المعمرين احد بنصيبه.

٦٣ ومنه أيضا خَذِمَتِ (٦٣) النعلُ آنقطعتْ عُرُونُها وشِسْعُها وأَخْذَمْتُها إذا أصلحتُ عروتَها وشسعَها

٦٤ ومنه أيضا اليَدِىّ (٦٤) يا هٰذا الطويل اليد واليدىّ أيضا النَّحْىُ[1] الصغير

٦٥ ومنه أيضا رَبَعَ (٦٥) علينا فلان يرْبَع رَبْعا وقف والرَّبَعَةُ السير الشديد أيضا

٦٦ ويقال فلان من أهل الحَضَارَة (٦٦) أى من أهل الحَضَر ومن أهل الحضارة أى من أهل البادية

٦٧ ومنه أيضا أَغَارَ (٦٧) فلان الى بنى فلان إغارَةً إذا أتاهم لِيَنْصُرَهم أو يَنْصُرُوهُ وأغار عليهم مِن الغَارَة أيضا

٦٨ ويقال أَحْرَفَ (٦٨) الرجل إحرافا والاسم الحُرْفَةُ وذٰلك إذا نمى مالُه وصلح قال أبو محمّد صلح يصلَح صُلوحا وصَلاحا وفَسَدَ فسودا وفَسادا وما فى دِينه من الصُّلوح والصَّلاح والفُسود والفَساد والحُرْفَة من كلام الناسِ الحِرمانُ ولم نَسْمَعْ ذٰلك من العرب

٦٩ ومنه أيضا العَقوقُ (٦٩) للحامل والعقوق للحائل أيضا

٧٠ والأَمِينُ (٧٠) للمؤتمِن والامين للمؤتمَن

٧١ والغَرِيمُ (٧١) [الذى] له الدَّيْنُ والغريم الذى عليه الدين وقال زهير (الوافر)

يُطالِعنا خيالاتٌ لِسَلْمَى * كما يتطلّع الدينَ الغريمُ

٧٢ المَوْلَى (٧٢) مَن أَعْتَقْتَهُ والمولى من أَعْتَقَكَ أيضا

٧٣ والبَيِّعُ (٧٣) للمُشْترى والبيّع للبائع وقالوا بِعْتُ بدرْهم لحما اذا آشتريتُ وبعت اذا بعتَ أنت وقال الشاعر (الطويل)

يَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لم تَبِعْ له * بَتَاتًا ولم تَضْرِبْ له وَقْتَ مَوْعِدِ

وقالوا آشتريتُ الشىء وشريتُه أشريه شِرًا وشِراء ممدود أى بعتُه وشريتُ فى معنى بعتُ فى لغة غَاضِرةَ من بنى أسد وقال المُسَيَّبُ ابن عَلَسٍ (الكامل)

---

1 am Rande: النَّزِّقُ.

يُعْطى بها ثَمَنًا فيمْنَعُها * ويقول صاحبُها ألا تَشْرِى

وقال اللّه جلّ ثناؤه[1] يَشْرِى نَفْسَهُ يبيع نفسه وقال النَّمِرُ بن تَوْلَبٍ (الطويل)

وإنّى لَأَسْتَحْيِى الخَلِيلَ وَأَتَّقِى * تُنَفَّاىَ وَأَشْرِى مِنْ تِلَادِىَ بالحَمْدِ

وقال الأَسْوَدُ (الطويل)

فَآلَيْتُ لا أَشْرِيهِ حتّى يملّنى * وآلَيْتُ لا أُمْلَاهُ حتّى يُفَارِقا

وقال أبو ذُؤَيب (الطويل)

فإنْ تَزْعُمِينِى كُنْتُ أَجْهَلُ فيكمُ * فإنّى شَرَيْتُ الحِلْمَ بَعْدَكِ بالجَهْلِ

٧٤ ومنه أيضا الاسْتِجْمَارُ (٧٤) هو الاستنجاء بالحَجَر وكانت قريش تُجَمِّر نساءها وذلك أنْ تجعل لها كالنَّزَعَتَيْنِ مِن نَتْف وحَلْق وما أشبه ذلك وقال لا تُجَمِّرُوا جُنُودَكُمْ أى لا تحْبِسوهم قال أبو محمّد يقال جَمَّرَتِ المرأة شَعْرَها إذا جمعتْه ويقال لا تُجَمِّرُوا جنودكم أى لا تَقْطَعوا نَسْلَهم وفى المغازى تقطعوا نَسْلكم ويقال الذُّؤَابَةُ حِمَارٌ ولها جِمَارَانِ وهى كالصفيرة التى تُقْبَل على الوجه

٧٥ ومنه أيضا رجل أَعْوَرُ (٧٥) للذاهب العين ورجل أعور للحديد البصر ويقال غُرَابٌ أعور لحِدّة بصره[2] وقال الشاعر (الكامل)

فى الدار تَحْجَالُ الغراب الأَعْوَر

٧٦ وقالوا البَصِيرُ (٧٦) الصحيح البصر والبصير الأعمى

٧٧ والآدَمُ (٧٧) الأَبْيَضُ والظَّبْيَة الأدْماء البيضاء وآدم أسود وبعير آدم حسن البياض شديد سواد المُقْلتين

٧٨ ويقال لِلزِّنْجِيِّ أَبُو البَيْضَاء (٧٨)

٧٩ ومنه أيضا الجَوْنُ (٧٩) فى لغة قُضاعة الأسود وفى ما يَلِيها الأبيض

٨٠ ومنه أيضا قَبْلَ (٨٠) فى معنى بَعْدُ قال اللّه عزّ وجلّ[3] ولقد كتبْنا فى الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ

---

1 *Qor.* 2, 203. 2 am Rande: لشدة. 3 *Qor.* 21, 105.

٨١ وقال الله تبارك وتعالى[1] عُتُلٍّ بَعْدَ (٨١) ذٰلك زَنِيمٍ يجوز أن يكون المعنى مع ذٰلك قال الشاعر (الطويل)

حَمِدْتُ إِلٰهِى بَعْدَ عُرْوَةَ إِذْ نَجَا * خِرَاشٌ وَبَعْضُ الشَّرِّ أَهْوَنُ مِنْ بَعْضِ

فَفُسِّرَ لنا أنّ خراشا نجا قبل عروة فضدّ بعد فى معنى قبل

٨٢ ومنه الحَوْمَانُ (٨٢) للمكان السهل ينبت فيه العَرْفَجُ وقالوا أيضا الحومانة والجمع الحَوَامِينُ للأماكن الغلاظ

14a ٨٣ ومنه || أيضا أَفْرَعَ (٨٣) الجبلَ صَعِدَ فيه وأفرع أيضا نزل منه وقال الشاعر (البسيط)

إِنِّى ٱمرؤٌ مِن يَمَانٍ حين تَنْسُبُنِى * وفى أُمَيَّةَ إِفْرَاعِى و تَصْوِيبِى

يريد الصّعود وقال الآخر (البسيط)

فإنْ كَرِهْتَ هِجَائِى فَٱجْتَنِبْ سَخَطِى * لَا يُعْلِقَنَّكَ[2] إِفْرَاعِى وتَصْعِيدِى

أى تَصْوِيبى على خِلاف البيت الأوّل

٨٤ ومنه أيضا الرَّبِيبَةُ (٨٤) التى تُرَبِّبُ والربيبة التى تُرَبَّبُ قال الله عزّ وجلّ[3] فى الربيبة وَرَبَائِبُكُمُ اللّاتى فِى حُجُورِكُمْ

٨٥ ومنه أيضا الكَرِىُّ (٨٥) المُكْتَرَى منه والكرىّ المُكْتَرِى

٨٦ ومنه البَحْرُ المَسْجُورُ (٨٦) فزعم أبو خَيْرَةَ العدوىّ مَمْلُوء وحُكِىَ لنا عن جارية من أهل مكّة أنّها قالت إنّ حَوْضَكُمْ لَمَسْجُور ليس فيه قَطْرَةٌ فَارِغٌ فهٰذا ضدّ الأوّل ويقال سَجَرْتُ النهر سَجْرا مَلَأْتُهُ على قول أبى خيرة وقال ذو الرمّة (الطويل)

صَفَفْنَ [الخُدُودَ] وَالنُّفُوسُ نَوَاشِزٌ * على ظَهْرِ مَسْجُورٍ صَحُوبِ الضَفَادِعِ

---

1 *Qor.* 68, 13. 2 HA. S. 34, 7 u. Anb. S. 202: يُدْرِكَنَّكَ.

3 *Qor.* 4, 27.

وكأنّه فى قوله المَمْلُوّ وأمّا قول اللّه عزّ وجلّ[1] وإذا البِحَارُ سُجِّرَتْ
وكان المعنى على مذهب فُرِّعَتْ ليس بهذا شىء على قول المكّيّة
٨٧ ومنه أيضا التَّبِيعُ (٨٧) فالتبيع المُتَّبِع والتبيع المُتْبَعُ قال اللّه عزّ
وجلّ[2] علينا به تبيعا

٨٨ ومنه أيضا هٰذه مَفَازَةٌ (٨٨) للمَهْلَكة من الصحارى والمفازة التى يُفَازُ
بها قال اللّه عزّ ذكره[3] بِمَفَازَةٍ من العَذَاب

٨٩ ومنه أيضا رَتَوْتُهُ (٨٩) أَرْتُوهُ ضعّفتُه ورتوّتُه أيضا قوّيتُه ويقال هٰذا طعام
يَرْتُو الفؤاد أى يقوّيه ويُشدّده وقال الحٰرث بن حِلِّزَةَ (الخفيف)

مُكْفَهِرًّا على الحَوَادِثِ لَا تَرْ * تُوهُ لِلدَّهْرِ مُؤْيِدٌ صَمَّاءُ

قال أبو محمّد قصرتُ منه يقال آرْتُ بِثَوْبِكَ أى آنْقُصْ منه قال
العجّاج (الرجز)

فقد عِلِمْتُ لو رَتَا مِنْ عَمَلِي * أَنّى مُلَاقٍ ذات يوم أَجَلِي

٩٠ ويقال تَأَثَّمَ (٩٠) فلان كَرِهَ الإِثْمَ وهو من لفظ الإثم وحَرِجَ أيضا بِحُرَجِ أَثِمَ
٩١ وقالوا فَرَيْتُ (٩١) الأَدِيمَ شققتُه وفريتُه خَرَزْتُه وقال زهير (الكامل)
ولَأَنْتَ تَفْرِى ما خَلَقْتَ وبعـــض القومِ يَخْلُقُ ثمّ لا يَفْرِى
أى يَعُدّ ثمّ لا يَشُقّ

٩٢ وقالوا الشِّفّ (٩٢) الرِبْحُ والشفّ الوَضِيعَةُ والشُّفّ أيضا بالضمّ فيهما
جميعا وهو يشِفّ عليك أى فى الفَضْل وهو يشِفّ دونك أى فى التقصير
وأنشدنا بعضهم (الخفيف)

٩٣ شَكَتِ[4] البَرْدَ[5] فِي الشِتَاءِ فَقُلْنَا * بَرِّدِيهِ (٩٣) تُوَافِقِيهِ[6] سَخِينَا

معنى بَرِّدِيهِ فى هذا البيت سَخِّنِيهِ

٩٤ ويقال للشمس جَوْنَةٌ (٩٤) وقال الراجز

---

1 *Qor.* 81, 6. 2 *Qor.* 17, 71. 3 *Qor.* 3, 185. 4 Anb. S. 40: عافت. 5 Anb. S. 40: الشَّرْبَ. 6 Anb. S. 40: تصادفيه.

غَيَّرَ يَا بِنْتَ الجُنَيْدِ[1] لَوْنِي * طُولُ اللَّيَالِي وَٱخْتِلَافُ الجَوْنِ

وهو السواد أيضا وقالت الخَنْسَاء (البسيط)

ولَنْ[2] أُسَالِمَ[3] قوما كُنْتَ حَرْبَهُمُ * حتّى يَعُودَ بَيَاضًا جَوْنَةُ القَارِ

٩٥ وقالوا الوَرَاءُ (٩٥) يا هٰذا الخَلْفُ والوراء القُدَّامُ قال الله عزّ وجلّ[4] ومِن ورائه عذاب غليظ أى من قدّامه وقال[5] وكان وراءهم مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ أى قدّامهم وقال الشاعر (الوافر)

أَتُوعِدُنِي وَرَاءَ بَنِي رِيَاحٍ * كَذَبْتَ لَتَقْصُرَنَّ بِذَاكَ عَنِّي

قال أبو محمّد بذاك دونى قال النابغة (الطويل)

14b حَلَفْتُ || [فَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِكَ رِيبَةً * وليس وَرَاءَ اللهِ لِلْمَرْءِ مَذْهَبُ

وقال لبيد (الطويل)]

أليس وَرَائِي إِنْ تَرَاخَتْ مَنِيَّتِي * لُزُومُ العَصَا تُحْنَى عليها الأَصَابِعُ

فهٰذا من بين يديه وقال الآخر (الطويل)

تُرَجِّي[6] بَنُو مَرْوَانَ سَمْعِي وَطَاعَتِي * وَقَوْمِي تَمِيمٌ والفَلَاةُ[7] وَرَائِيَا

٩٦ وقالوا بَرِحَ (٩٦) الخَفَاءُ ذهب وبرح الخفاء ظُهر قال الله عزّ وجلّ[8] لا أَبْرَحُ حتّى أَبْلُغَ أى لا أزال وقال آمرؤُ القيس (الطويل)

فقُلْتُ يَمِينَ اللهِ أَبْرَحُ قَاعِدًا * ولو قَطَعُوا رَأْسِى لَدَيْكِ وأَوْصَالِى

وقال الآخر (الطويل)

إذا أنت لم تَبْرَحْ تُؤَدِّي أَمَانَةً * وَتَحْمِلُ أُخْرَى أَفْرَحَتْكَ الوَدَائِعُ

٩٧ وقالوا الرجل الدِّعْظَايَةُ[9] (٩٧) القصير والدعظاية[10] الطويل

٩٨ وقالوا القَاسِطُ (٩٨) الجائر قال الله جلّ وعزّ[11] وأمّا القَاسِطُونَ فكانوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا ويقال قد قَسَطَ عن الحقّ قُسوطا أى عدل عنه وقال العُدَيْلُ بن الفَرْخِ العِجْلِى (الكامل)

---

1 HA. S. 36, 3 u. Anb. S. 73: الحُلَيْسِ. 2 Anb. S. 73: فلَنْ.
3 HA. S. 91, 13 u. Anb. S. 73: أُصَالِحَ. 4 *Qor.* 14, 20. 5 *Qor.* 18, 78.
6 HA. S. 20, 11 u. Anb. S. 44: أترجو. 7 HA. S. 20, 12: والقِلَاصُ.
8 *Qor.* 18, 59. 9 *cod.* الدعظارة. 10 *cod.* الدعظارة. 11 *Qor.* 72, 15.

قَسَطُوا على النُّعْمٰنِ وَٱبْنِ مُحَرِّقٍ ✶ وَٱبْنَىْ قَطَامِ بِعِزَّةٍ وَتَنَاوُلِ

وقالوا أَقْرَأَتِ (٩٩) المرأةُ إذا حَاضَتْ وقرأتْ إذا طَهُرتْ جميعا وهو قول ٩٩
اللّه جلّ جلاله[1] ثَلٰثَةَ[2] قُرُوٓءٍ[3] والواحد قَرْوٌ يا هٰذا وقرأتْ حَمَلَتْ وقال
عمرو بن كُلْثُوم (الوافر)

ذِرَاعَىْ حُرَّةٍ أَدْمَاءَ بِكْرٍ ✶ هِجَانِ اللَّوْنِ لم تَقْرَأْ جَنِينَا

أى لم تَرْمِ به

وقالوا آمرأةٌ خِطْبٌ (١٠٠) يا هٰذا أى مخطوبة ورجل خِطْبٌ أى خَاطِب ١٠٠

وقالوا المُعْصِرُ (١٠١) فى لغة قيس وأسد التى قد دَنَتْ فى الحَيْض ١٠١
وأَعْصرت المرأةُ إعْصارا وقد دنا إعْصارُها وبلغة الأزد التى قد وَلَدَتْ
أو تَعَنَّسَتْ

وقالوا التفَطُّرُ (١٠٢) أَلَّا يَخْرُجَ من الناقة لَبَنٌ وقال الفرزدق (الكامل) ١٠٢

فَطَّارَةٌ لِقَوَادِمِ الأَبْكَارِ

والفَطْر الحَلَبُ أيضا وقال اللّه عزّ آسمه[4] تَكَادُ السَّمٰوَاتُ يَنْفَطِرْنَ[5]
والانفطار الانْشقاق

وقالوا الخَجِلُ (١٠٣) المَرِحُ والرجل خَجِلٌ أى كَسِلٌ وهو الحَيَاءُ ١٠٣
أيضا والخجل من الإنسان مأخوذ من ذٰلك يبقى ساكنا لا يتحرّك
ولا يتكلّم ومنه قيل قد خَجِلَ وقال الكميت (المتقارب)

ولم يَدْقَعُوا عند ما نَابَهُمْ ✶ لِصَرْفِ[6] الزَّمَانِ[7] ولم يَخْجَلُوا

وقال أبو النجم

فى رَوْضِ ذَفْرَاءَ وَرُغْلٍ مُخْجِلِ

والمخجل فى هٰذا البيت الكثير الذى لا يَنْزَحُهُ أصحابُه من كثرته

[8] . . . .

---

1 *Qor.* 2, 228. 2 *cod.* ثَلٰثَةُ. 3 *cod.* قُرُوٍّ. 4 *Qor.* 19, 92.
5 *Qor.* 19, 92: يَتَفَطَّرْنَ. 6 HA. S. 15, 7: لِصَرْفِى, Anb. S. 99: لِوَقْعِ.
7 HA. S. 15, 7: زَمَانٍ, Anb. S. 99: الحروب. 8 Die ausgefallene Zeile muß die zweite Bedeutung von أَقْهَمَ („Appetit haben") behandeln.

مُقْهِمٌ || (١٠٤) وَقَهِم إذا لا يشتهى الطعام 15a ١٠٤

١٠٥ ويقال وَلَثْتُهُ (١٠٥) فأنا أَلِثُهُ ولْثا[1] أى أَضْرِبه [وولثتُ] له وَلْثا[1] وعدْتُه عِدَةً ضعيفة قلتُ له خيرا

١٠٦ والصَّرْعَانِ (١٠٦) ناحِيَتَا النهار أى أوّلُه وآخِرُه ومنه مِصْرَاعَا الباب يُلَمَّا أيضا ضدّان ذلك لأوّل النهار وآخره

١٠٧ وقالوا الخَابِطُ (١٠٧) النائم والخابط الذى يَخْبِط بيده وخَبَطَ الطِّينَ اضطرب فيه

١٠٨ ويقال فَصِيلٌ خَلٌّ (١٠٨) وهو السمين وفصيل خلّ مهزول قال الاخطل (البسيط)

إذا بَدَتْ عَوْرَةٌ منها أَضَرَّ بها ★ ضَخْمُ الكَرَادِيسِ خَلُّ اللَّحْمِ زُغْلُولُ

قال أبو محمّد يقال غلام زغلول اذا كان صغيرا وأراد السَّمِينَ هاهنا يقال زَغَلَتِ الناقة بِبَوْلِها إذا رمتْ به قِطْعا

١٠٩ وقالوا أَرَمَّ (١٠٩) العَظْم أَمَخَّ وأرمّ العظم بَلِىَ وقالوا الرِّمَّةُ السِّمَنُ والرمّة البِلَى قال لبيد (البسيط)

والنِّيبُ إنْ تَعْرُ مِنِّى رِمَّةً خَلَقًا ★ بَعْدَ المَمَاتِ فإنّى كُنْتُ أَتَّئِرُ[2]

١١٠ ويقال أيضا أَضَبَّ (١١٠) القومُ إضبابا إذا تكلّموا وأضبّوا سكنوا

١١١ ويقال عِيالٌ جَرَبَّةٌ (١١١) أى كثير أَكْلُهم وعيال جربّة أى ضُعَفاء قال الراجز

جَرَبَّةٌ كَحُمُرِ الأَبَكِّ ★ لَا ضَرَعٌ فيهم[3] ولا مُذَكِّى[4]

كانّه يَدُلّ على القوّة هاهنا

١١٢ وقالوا أيضا الزَّوْجُ (١١٢) الفَرْدُ يقال عندى زوجان من خِفَاف أى خُفَّانِ والزوج النوع أيضا

١١٣ ويقال هو يمشى الضَّرَاءَ (١١٣) يا هٰذا ممدود مِشْيَةً ظَاهِرَةً ويمشى الضراء يا هٰذا مشْية مُكْتَتِمة

١١٤ وقالوا أيضا شَعَبْتُ (١١٤) الأَمْرَ أصلحتُه وشعبتُه أفسدتُه وفرّقتُه

---

1 *cod.* الثا. 2 *cod.* أتّآ. 3 Anb. S. 136: فينا. 4 *cod.* مُدّك.

وقالوا الرَّهْوَةُ (١١٥) من الأرض الارْتفاع منها والرهوة الانخفاض قال ١١٥
النُّمَيْرِىّ (الرجز)

إِذا هَبَطْنَ رَهْوَةً وغَائِطَا

فقال هبطن يَدُلُّ على الانخفاض بقوله هبطن عَلَوْنَ[1] وقال عمرو
آبن كُلْثُوم (الوافر)

نَصَبْنَا رَهْوَةً مِنْ ذَاتِ عِرْقٍ ٭ مُحَافَظَةً وَكُنَّا المُقْدِمِينَا[2]

وانشدنا أبو محمّد نَصَبْنَا مِثْلَ رَهْوَةَ ذَاتَ[3] حَدٍّ مُحَافَظَةً أى كَتِيبَةُ
ذَاتُ حَدٍّ مثلُ المُخْتَلّ

وقالوا الذَّفَرُ (١١٦) المِسْك ويقال مسك أَذْفَرُ ويقال لِنَتْنِ الإِبْطِ الذَّفَرُ ١١٦
فكأنّه ضدّ

ويقال هٰذا ضِدُّهُ (١١٧) أى مثلُهُ والضِّدُّ المُضَادُّ ١١٧

15b ||وقالوا فى الأضداد عَفَوْتُ (١١٨) مِرْقَ الشَّاةِ أخذتُه قال أبو محمّد عَفَا إِذا
١١٨ كثُر وعفا إِذا قلّ وعَفَتْ وَفْرَةُ الرجل كثُرتْ وَعَفَوْا يَعْفُونَ عَفْوًا كثُروا
وعَفَا الشىء يَعْفُو عَفْوًا دَرَسَ ويجوز أن يكون بيت آمْرِئُ القيس على
التَّامّ الذى لم يذهبُهُ (الطويل)

فُتوضِحَ فَالمِقْرَاةِ لَمْ يَعْفُ رَسْمُهَا ٭ لِمَا نَسَجَتْهَا مِنْ جَنُوبٍ وَشَمْأَلِ

وشأمل أيضا لغة قال أبو محمّد قال أبو عُبَيْدَةَ لم يَبْقَ رسمُها وقال
الأصمعىّ لم يَعْفُ رسمُها لم يَدْرُسْ كُلُّهُ من قوله قد عَفَا شَعَرُهُ ويجوز
أن يكون أراد قد درس وذهب على الضدّ قال لبيد (الكامل)

عَفَتِ الدِّيَارُ مَحَلُّهَا فَمُقَامُهَا

وقال المُفْرَطُ (١١٩) المُقَدَّمُ أَفْرَطْتُه قدمتُه وأفرطتُه أخّرتُه والمُفْرَطُ ١١٩
المُؤَخَّر وقالوا ما أفرطتُ أحدا أى لم أُخَلِّفْهُ وما فرطتُ أيضا خَلْفى

---

1 Vor علون muß der Vers des Ru'bah (HA. S. 94, 3) ausgefallen sein: إِذَا عَلَوْنَ رَهْوَةً أَوْ غَمْضًا; sodann etwa: يدل على الارتفاع بقوله علون.

2 HA. S. 11, 12 u. Anb. S. 97: السَّابِقِينَا. 3 *cod.* ذاتُ.

أحدا أى خلفتُه كقول الله عزّ وجلّ[1] لا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وأنّهم مُفْرَطُون يجوز أن يكون وأنّهم مُقَدَّمُون إليها جميعا ويجوز على أنّهم مُؤَخَّرُونَ مُبَاعَدُونَ مُتْرَكُونَ من الثواب وفى مثل معنى التَّقْديم فَرَطَ زيد أصحابه يفرطهم فِراطةً إذا تَقَدَّمَ قبلهم فسوّى لهم الأَرْشِيَةَ والدِّلاءَ وهَيَّأَ الماء وَٱفْتَرَطَ زيد وهم الأَفْرَاطُ الأَوْلَادُ والمعنى فيه التَّقْدِيمُ قدّم الأَوْلَادَ ويقال أيضا فَرَطَ إليه منّى قَوْلٌ يفرُط فُرطا كقول الله عزّ وجلّ[2] أَنْ يَفْرُطَ علينا أو أنْ يَطْغَى وفرّطتُ فى الأمر تفريطا ضيّعتُه

وحُكِىَ عن أبى عَوْنٍ الحِرْمازىّ وهو حىّ من تميم أنه قال رجل

١٢٠ مَقْتَوٍ (١٢٠) يا هذا ورجال مَقْتَوِيْنٌ يا هذا للذى يخدُم القومَ بطعام بطنه قال عمرو بن كلثوم (الوافر)

تُهَدِّدُنَا وَتُوعِدُنَا[3] رُوَيْدًا * متى كُنَّا لِأُمِّكَ مَقْتَوِينَا

الأولى مفتوحة الواو والبيت بكسر الواو جميعا يقول متى كنّا لأمّك خَدَما ويقال أيضا قَتَوْتُ زيدا قَتْوَةً خدمتُه قال الآخر (المنسرح)

إنّى آمْرُؤٌ من بنى فَزَارَةَ لا * أُحْسِنُ قَتْوَ المُلُوكِ وَالخَبَبَا

أى خدمتَهم وقال الآخر (الوافر)

أرى عَمْرَو[4] بْنَ صِرْمَةَ مَقْتَوِيًّا[5] * له مِنْ كُلِّ عَانٍ[6] بَكْرَتَانِ

عان أسير يريد المالك هاهنا ضدّ الأوّل خادمٍ والثانى مالك

١٢١ وقالوا فَعَلَ (١٢١) لما وقع وفعل لما لم يقعْ وفى التفسير[7] مُنِعَ مِنَّا الكَيْلُ أى يُمْنَعُ منّا ونَادَى[8] أَصْحَابُ النَّارِ أى يُنَادُونَ وقال الحُطَيْئَة (الكامل)

شَهِدَ الحُطَيْئَةُ حِينَ يَلْقَى رَبَّهُ * أَنَّ الوَلِيدَ أَحَقُّ بالعُذْرِ

يريد يَشْهَدُ لأنّه قال حين يلقى ربّه ولم يلقه بَعْدُ

١٢٢ ويكون أيضا يَفْعَلُ (١٢٢) لما وقع ولما لم يقعْ مثل قوله (الكامل)

---

1 *Qor.* 16, 64. 2 *Qor.* 20, 47. 3 Anb. S. 78: تهددنا وأوعدنا.

4 *cod.* عمر. 5 *cod.* مُقتويًّا. 6 *cod.* عارٍ. 7 *Qor.* 12, 63.

8 *Qor.* 7, 42.

ولقد أَمُرُّ على اللَّئِيمِ يَسُبُّنِى ✶ فَمَضَيْتُ عنه وَقُلْتُ[1] لَا يَعْنِينِى

كأنّه قال ولقد مررتُ لأنّه قال فمضيت عنه وقال الآخر (الطويل)

وإنّى[2] لَآتيكُمْ تَشَكُّرَ ما مَضَى ✶ من الأمر[3] وَٱسْتِيجَابَ ما كان فى غَدِ

أى ما يكون فى [غد] || 16a

وقال الله عزّ وجلّ[4] وَٱتَّبَعُوا ما تَتْلُو الشَّيَاطِينُ أى ما تَلَتْ

١٢٢ وقالوا الفَوَارِضُ (١٢٢) العِظَامُ ليستْ بالصغار ولا المراض وقالوا الفوارض المراض أيضا والفَارِضُ[5] الذَّرَعُ الصِّغَارُ القليل وقال الآخر[6] (الرجز)

لها زُجَاجٌ وَلَهَاةٌ فَارِضُ ✶ هَدْلَاءُ كَالوَطْبِ نَحَاهُ مَاخِضُ

١٢٤ وقالوا ٱسْتَقْصَيْتُ (١٢٤) الحديث ٱستقصاءً اذا ٱخْتَصَرْتَهُ وٱستقصيت أيضا ٱستقصاءً إذا أَمْمَتُ عليه كلّه ولم أَدَعْ شيئا منه

١٢٥ والشُّجَاعُ (١٢٥) القوىّ والشجاع الضعيف قال أبو محمّد ما سمعنا فى الضُّعْفِ شيئا

١٢٦ ويقال أَمعَنَ (١٢٦) الرجل يحقّى إمْعانا وأَذْعَنَ به إِذْعانا أَقَرَّ به ويقال أَمْعَنَ إمْعانا هرب

١٢٧ وقالوا التَّغَشْمُرُ (١٢٧) رُكوبُ الحَقِّ والباطل جميعا وقال الراجز

إذا وَنَتْ سُقَاتُهَا تَغَشْمَرَا

١٢٨ وقالوا أُرْسَسْتُ (١٢٨) للفساد والصلاح جميعا

١٢٩ وقالوا بعض حِمْيَرَ وَثَبَ (١٢٩) زيد أى قعد ووثب زيد أى قام

١٣٠ وامّا قوله[7] بَطَائِنُها (١٣٠) مِنْ إِسْتَبْرَقٍ فكان الحَسَنُ يقول الظَّوَاهِرُ وقد سمّاها اللّه جلّ وعزّ بَوَاطِنَ

١٣١ ويقال أنتم بَيْضَةُ البَلَدِ (١٣١) فى المدح والهجاء وقال المُتَلَمِّسُ (البسيط)

---

1 HA. S. 132, 2: فمضيتُ ثُمَّتَ قلتُ. 2 HA. S. 132, 7: فانّى. 3 HA. S. 132, 8: الوُدِّ. 4 *Qor.* 2, 96. 5 *cod.* المَفَارِضُ. 6 *cod.* احر. 7 *Qor.* 55, 54.

لَكِنَّهُ حَوْضُ مَنْ أَوْدَى بِإِخْوَتِهِ * رَيْبُ المَنُونِ وَكَانُوا[1] بَيْضَةَ البَلَدِ

قال أبو عُبَيْدَةَ فى بيضة البلد فى الذّمّ والمدح جميعا وقال أبو محمّد وأنشد (الكامل)

كَانَتْ قُرَيْشٌ بَيْضَةً فَتَفَلَّقَتْ * وَالمُحُّ[2] خَالِصُهُ لِعَبْدِ الدَّارِ[3]

١٢٢ ويقال لَيْثُ عِفِرِّينَ (١٣٢) مُضَادٌّ فى المدح والهجاء

١٢٣ وقالوا فى الأضداد النَّحَاحَةُ (١٣٣) السَّخَاءُ والنحاحة البُخْل

١٢٤ وقالوا يَهْوِى (١٣٤) يَصْعَدُ ويهوى ينزل وقال الراجز

فَالدَّلْوُ تَهْوِى كالعُقَابِ الكَاسِرِ

أى تصعد وقال الراجز

كَأَنَّ دَلْوِى فِى هَوِيٍّ دَلِجْ

وقال الراجز

فَالدَّلْوُ فِى إِتْرَاعِها عَجْلَى الهُوِيِّ[4]

أى مَلْأَى

١٢٥ ١٢٦ فقال الله عزّ وجلّ[5] مَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ (١٣٥) بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ (١٣٦) [بالنَّهارِ] خبّرنا مَنْ يُثَقُ به أنّه قال ظَاهِر خفيتُه أظهرتُه وسارب بالنهار مُتَوَارٍ سمعنا ذلك وقالوا آنْسَرَبَ الوَحْشُ فى الجُحْرِ دخل وقال أبو محمّد سارب مُنْتَشِر ويكون من قول آبن عبّاس فى الجُحْرِ سَرَبًا أى كهيئة السرب طريقًا وأمّا آبن عبّاس فقال مُسْتَخْفٍ فى بيته بعَمَلِهِ وسارب بالنهار ظاهر عَمَله بالنهار ويقال سَرَبَ الرجل سَرَبًا على معنى آبن عبّاس خرج وذهب

16b ١٢٧ وقالوا التَّفِلُ (١٣٧) الطيّب والتفل المُنْتِنُ قال[6] || . . . .

---

1 HA. S. 118, 6 u. Anb. S. 50: فأضحى. 2 HA. S. 118, 8 u. Anb. S. 49: فالمحّ. 3 HA. S. 118, 8 und Anb. S. 49: مَنَافِ. 4 HA. S. 101, 3: الهَوِيّ. 5 *Qor.* 13, 11. 6 In der folgenden Lücke hat wahrscheinlich einer der Belegverse Anb. S. 244 gestanden; die folgende Zeile beginnt mit dem Worte الشابّ, worauf das als Punkt dienende Zeichen o folgt.

وقالوا الفَادِرُ (١٣٨) من الوُعُول المُسِنّ وقالوا الفادر الشابّ أيضا ١٣٨

وقالوا الصَّرِيمُ (١٣٩) الليل والصريم الصُّبح وقال بعضهم الصريم الليل ١٣٩
وآخِره وقال بِشْرٌ (الوافر)

فَبَاتَ يَقُولُ أَصْبِحْ لَيْلُ حتّى ✱ تَكَشَّفَ[1] عن صَرِيمَته الظَّلَامُ

وقال اللّه عزّ وجلّ[2] فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ يجوز أن يكون بالصريم كالليل المُظْلِم وأَحْسِبه قول آبن عبّاس وقال آبن الرِّقَاعِ (الطويل)

فلما آنْجَلَى عنها الصَّرِيمُ وأَبْصَرتْ ✱ هِجَانًا يُسَامِى اللَّيْلَ أَبْيَضَ مُعْلَمَا

وقال آبن حُمَيِّر (الوافر)

عَلَامَ تقول عَاذِلَتِى تلوم ✱ تُؤَرِّقُنِى إِذا آنْجَابَ الصَّرِيمُ

كأنّ المعنى فى البيتين الليل لقوله فلمّا آنْجلى عنها الصريم قال أبو محمّد كُلَّما آنْجلى من شىء فهو صريم كالليل يَنْصَرِمُ من النهار والنهار ينصرم من الليل ومن ذلك يقال صَرِيمُ الزَّمَان أى مُنْقَطِعٌ من مُعْظَمه ومنه يقال الصِّرْمَةُ من البُيوت أى القِطْعَةُ ومنه يقال صِرْمَةٌ من الابل ومنه يقال صَرَمَ ما بينى وبينه أى قطعه ومنه يقال سيف صَارِمٌ ومنه يقال صَرَمَ الناسُ النَّخْلَ ومنه يقال صَرِيمَتِى أى[3] [بُذْمِى] وقَطْعِى الأمرَ

وقالوا عَسْعَسَ (١٤٠) الليل عَسْعَسَةً أَظْلَمَ وعسعس أيضا عسعسة ولّى ١٤٠
وهو قول آبن عبّاس عسعس إذا أَدْبَرَ وقال عَلْقَمَةُ بن قُرْطٍ التَّيْمِىّ (الرجز)

حتّى إذا الصُّبْحُ لها تَنَفَّسَا ✱ وآنْجَابَ عنها ليلُها وعَسْعَسَا

كأنّه يريد ذهب لقوله آنجاب وقال الآخر (الرجز)

قَوَارِبًا مِنْ غَيْرِ رحْلٍ نَسْنَسَا[4] ✱ مُدَّرِعَاتِ اللَّيْلِ لمّا عَسْعَسَا

---

1 Anb. S. 54: تجلّى. 2 *Qor.* 68, 20. 3 In der folgenden kleinen Lücke ist nur mehr das *Ḍamma* sichtbar, daher etwa: بُذْمِى oder عُرْضَتِى („Entschluß“). 4 *cod.* نُسْنَسَا.

كأنّه يريد الليل هاهنا والبيت أيضا لِعَلْقَمَةَ بن قُرْطٍ وقال الآخر (الرجز)

حتّى إذا الليل عليه عَسْعَسَا * وَأَدْرَكَتْ منه بَهِيمًا حِنْدِسَا[1]

وقال الآخر (الطويل)

وَرَدْتُ بِأَفْرَاسٍ عِتَاقٍ وَفِتْيَةٍ * فَوَارِطَ فِي أَعْجَازِ لَيْلٍ مُعَسْعِسِ

١٤١ وقالوا زَهَقَ (١٤١) الباطلُ زُهوقا درس وذهب وزهقتْ نفْسُ الرجل زُهوقا وقالوا أيضا زهقتِ الدابّة يزْهَق زُهوقا اذا آشتدّ مُخّ العَظْم وأَكْثَرَ قَصْبُهُ

١٤٢ وقالوا ليالٍ دُرْعٌ (١٤٢) سود الصّدور وبيض الأَعجاز وليالٍ درع [بيض] الصّدور [وسود] الأعجاز وشاةٌ دَرْعاء يا هٰذا بيضاء المُؤَخَّر سوداء المُقَدَّم وشاة درعاء سوداء المؤخّر بيضاء المقدّم

١٤٣ وقالوا فلان يُقَرِّظُ (١٤٣) أصحابه تقريظا إذا مَدَحَهم أو ذَمَّهم ويُقَرِّظهم أيضا فِي المَدْح والذّمّ وهما يَتَقَارَظَانِ[2] المدْحَ إذا مدح كلّ واحدٍ منهما صاحبه وقال رِعَامَةُ الطائيّ (الكامل)

أَعْطَى[3] المُقَرِّظَ وَالمُعَرِّضَ نَفْسَهُ * مِثْلًا بِمِثْلٍ مِثْلَ مَا أُولَاكَهَا

وقال الآخر (الكامل)

إنّى وإنْ كُنْتُ آمْرَءًا * فِي ذِرْوَةِ الحَسَبِ الحَسِيبِ

لَمُقَرِّظٌ يَوْمًا بِمَا * أَسْدَى إِلَىّ أَبَا الحَصِيبِ

يَعْنى يا أبَا الحصيب يُناديه

١٤٤ وقالوا أَتْرَبَ (١٤٤) الرجل تَرَبًا آفْتقر وتَرِبَتْ يدُهُ تَرَبًا وتَرْبًا لَزِقَتْ ‖ 17a

. . . .

١٤٥ ضربتُه حتّى طَحَا (١٤٥) يَطْحِيهِ أى أَطَحَّ وطحوتُه اطحوه ضربتُه

---

1 HA. S. 97. 6:

مدّرعات الليل لمّا عسعسا * وآدّرعتْ منه بهيما حندسا

Anb. S. 21:

حتّى إذا الليل عليها عسعسا * وآدّرعتْ منه بهيما حندسا

2 *cod.* يتقارضان. 3 Anb. S. 252: أَعْطِ.

فصرعتُه وقال اللّه عزّ وجلّ[1] والأَرْضِ وما طَحَاها وقالوا فرس طَحَّاحٌ أى مُشْرِفٌ وقالوا فى يمين لهم والقَمَرِ الطَّاحى أى المرتفع وقال عَلْقَمَةُ بن عَبْدَةَ (الطويل)

طَحَا بِكَ قَلْبٌ فِى الحِسَانِ طَرُوبُ ✱ بُعَيْدَ الشَّبَابِ عَصْرَ حَانَ مَشِيبُ

العصرُ الدهر يقول دهر حان أى ذهب بك وتباعد

١٤٦ ومن الأضداد ثَلَلْتُ (١٤٦) عَرْشَهُ وأَثْلَلْتُه صلحتُه وثللته هدمته وقال زهير (الطويل)

تَدَارَكْتُمُ[2] الأَحْلَافَ إِذْ ثُلَّ عَرْشُهَا ✱ وَذُبْيَانَ إِذْ زَلَّتْ بِأَقْدامِهَا النَّعْلُ

ويروى تداركتُمَا ودُبيان وذِبيان

١٤٧ ومنه أَشَاحَ (١٤٧) فلان إشاحةً يُشِيحُ وأشاح شِياحا جادّ وقالوا المُشِيحُ فى لغة هذيل الجادّ الحامل وقال الراجز

إذا سَمِعْنَ الرِّزَّ مِنْ رَبَاحِ ✱ شَايَحْنَ منه أَيَّمَا شِياحِ

أى جادِدن وقال أبو ذؤيب (الطويل)

شَايَحْتَ قَبْلَ القَوْمِ إِنَّكَ شِيحُ

ويروى اليوم أى أَقْدَمْتَ

١٤٨ ومنه أيضا المُتَظَلِّمُ (١٤٨) الظالم والمظلوم وجاء فلان متظلّما من فلان فهو متظلّم منه أى مظلوم وقال النابغة (الطويل)

وما يَشْعُرُ الرُّمْحُ الأَصَمُّ كُعُوبُهُ ✱ بِثَرْوَةِ رَهْطِ الأَبْلَجِ[3] المُتَظَلِّمِ

وهو هاهنا الظالم قال أبو محمّد الأَبْلَجُ الذى فيه حُمْق والابلج النقىّ ممّا بين الحاجبين من الشعْر وقال المُخَبَّلُ (الطويل)

وإنّا لَنُعْطِى النَّصْبَ[4] مَنْ لو نَضِيمُهُ ✱ أَقَرَّ وَنَأْبَى[5] نَخْوَةَ المُتَظَلِّمِ

١٤٩ ومنه أيضا يقال للرجل إذا لم يقض الحاجة ظَهَرْتَ (١٤٩) بحاجتى أى

---

1 *Qor.* 91, 6. 2 Anb. S. 249: تداركتما. 3 *cod.* الأَبلج. 4 HA. S. 53, 6: الحَقّ. 5 *cod.* نابا.

جعلتها ظُهْرِيَّةً فكان المعنى نَبَذْتَها وراء ظَهْرك و الظَّهِير المُعين قال الله عزّ وجلّ[1] والمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذٰلِكَ ظَهِيرٌ

١٥٠ ومنه حَمَأْتُ (١٥٠) الركيّة حَمْئًا أَخْرَجْتُ حَمْأَتَها وأحمأتُها إِحْمَاء جعلتُ لها حَمْأَةً

١٥١ ومنه البَثْرُ (١٥١) المال القليل ويقال أيضا أَعْطَى[2] عطآء بثْرا أى كثيرا

١٥٢ ومنه أيضا مَتَّهُ (١٥٢) السير ضعّفه واجهده وجهده أيضا وقال الشاعر (الطويل)

عَلَامَ تقول السَّيْرُ يَقْطَعُ مُنَّتِى ✶ ومِنْ حُمُرِ القِيمَاتِ[3] عَيْرٌ بِدِرْهَمِ

وقالوا المُنَّةُ القوّة أيضا والمنّة الضعف أيضا ويقال رجل مَنِين أى ضعيف وقال ذو الرمّة (الطويل)

إذا الأَرْوَعُ[4] المَشْبُوبُ أَضْحَى كأنّه ✶ على الرَّحْلِ ممّا مَنَّهُ السَّيْرُ أَحْمَقُ

وقال أيضا (الرجز)

شيرًا يُرَخِّى مُنَّةَ الجَلِيدِ

كأنّه يريد القوّة وقال الآخر (المتقارب)

فَلَا تَقْعُدُوا وبكم مُنَّةٌ ✶ كَفَى بالحَوَادِثِ لِلْمَرْءِ غُولَا

أى قوّة وقال الآخر (الرجز)

بحَوْقَلٍ قد مَنَّهُ الوَجِيفُ

منّه أجهده

١٥٣ وقالوا أيضا هَجَّدَ (١٥٣) أى نام وهجّد سهر || [وقال لبيد] (الرمل) 17b

قُلْتُ[5] هَجِّدْنَا فقد طال السُّرَى ✶ وَقَدَرْنَا إِنْ خَنَا الدَّهْرِ غَفَلْ

١٥٤ وقالوا الحَرْفُ (١٥٤) من الرجال القصير والحرف من النوق العظيمة وقال بعضهم الحرف أيضا من النوق الصغيرة والحرف أيضا من النوق الضامر كانّها شُبّهت بحرف الجبل

1 *Qor.* 66, 4. 2 *cod.* اعْطَا. 3 Anb. S. 101: الحاجات. 4 *cod.* الأَقْرَعُ. 5 HA. S. 194, 3 u. Anb. S. 32: قَالَ.

١٥٥ وقالوا شِمْتُ السيف (١٥٥) سللته وشمته غمدته وقال الأَغْلَبُ (الرجز)

والمَشْرَفِيّاتُ ولا تَشِيمُها * لا يَنْكُلُ[1] الدَّهْرَ ولا يَخِيمُها

وقال الفرزدق (الطويل)

إذا هى شيمَتْ فالقوائمُ فوقها[2] * وإن لم تُشَمْ يوما عَلَتْها القوائمُ

١٥٦ وقالوا أَعْبَلَ (١٥٦) الشجر إذا سقط ورقه وأعبل أيضا أخرج ثمرته وقال ذو الرمة (الطويل)

اذا ذَابَتِ الشمسُ آتّقَى صَقَرَاتِها * بِأَفْنَانِ مَرْبُوعِ الصَّرِيمَةِ مُعْبِلِ

وقال أبو محمّد يقال آتّقى حرّ الشمس وقال أبو محمّد أعبل إذا سقط ورقه قول الاصمعىّ والعلماء

١٥٧ وقالوا المَأْتَمُ (١٥٧) الجماعة من النساء فى الحُزْن والمأتم فى الفرح وقال الشاعر (الطويل)

لَدَى مِزْهَرٍ ضَارٍ [أَجَشَّ] وَمَأْتَمِ

وقال آبن مقبل (البسيط)

وَمَأْتَمٍ كَالدُّمَى حُورٍ مَدَامِعُهَا[3] * لم تَلْبِسِ[4] البُؤْسَ أَبْكَارًا ولا عُوَلَا

وقال ابو محمّد كلّ جماعة من رجال ونساء فهو مأتم هِيئَة صورة وقال العجّاج (الرجز)

لَنَصْرَعَنْ ليثًا يُرِنُّ مَأْتَمُهْ * مُعَلَّقًا عِرْنِينُهُ وَمِعْصَمُهْ

١٥٨ و منه أيضا طَلَعْتُ (١٥٨) على صاحبى طُلوعا إذا أقبلتُ عليه و طلعتُ عليه طُلوعا أدبرتُ عنه

١٥٩ ومنه أيضا لَمَقَ (١٥٩) آسْمَه يَلْمِقه ويلْمُقه بالرفع أيضا كتبه وفى لغة عقيل وسائر قيس لمق آسمه من الكتاب محاه

١٦٠ ومنه أيضا قَمَأَتِ (١٦٠) الإبل وقَمُؤَتْ أيضا قُموءً وقَماءة أى سمِنت وقالوا قَمُؤَ الرجل قَماءً صغُر

١٦١ وقالوا المُشِبُّ (١٦١) المُسِنّ والمشبّ الشابّ أيضا وقال أبو خِراش الهذلىّ (الوافر)

---

1 *cod.* يتكل. 2 HA. S. 94, 10 u. Anb. S. 167: تَحْتَها 3 *cod.* مَدَامِعُهُ. 4 *cod.* يُلْبَسِ.

بِمُورِكَتَيْنِ مِنْ صَلَوَى مُشِبٍّ * من الثِّيرَانِ عَقْدُهُمَا جَمِيلُ

قال أبو محمّد جميل يقول عقدهما حسن لا غير أى سمين [و]من قال جميل[1] كأنّه قال بجُمَل وقال أبو محمّد المشِبّ المسِنّ لا غير

١٦٢ ومنه صُرْهُنَّ (١٦٢)[2] آجْمَعْهنّ وصرهنّ آقْطَعْهنّ وقال الشاعر (الطويل)

وَفَرْعٌ يَصِيرُ الجِيدَ وَحْفٌ[3] كأنّه * على الجِيدِ[4] قِنْوَانُ الكُرُومِ الدَّوَالِحُ

قال أبو محمّد عِذَاقُ النخْل ويقال عِذْق وعَذْق وقالوا صُرْتُ الشىء أَصُورُه صَوْرًا ضممته إلىّ وسمعْنا العرب تقول صُرْ فرسَك أى آعْطِفْه فهٰذا على قراءة آبن عبّاس فصرهنّ بالرفع ومن قرأ فصِرْهنّ بالكسْر وهى قراءة آبن[5] مسعود فالفِعْل صَار يصير صَيْرًا وصَيورا على البيت الأوّل وهى لغة بنى سليم وقال العُدَيْلُ (المتقارب)

وكنْتُ إذا لم يَصُرْنى الهَوَى * وَلَامَحْتُها كان همّى يَعُودُ[6]

18a يصرنى يعْطِفْنى وقالوا || . . . . (الطويل)

عَفَائِفُ إلَّا ذَاكَ أَوْ أَنْ يَصُورَها * هَوًى وَالهَوَى لِلْعَاشِقِينَ صَرُوعُ

وقال ذو الرمّة (الطويل)

ظَلِلْنَا نَعُوجُ العِيسَ[7] فِى عَرَصَاتِها * وُقُوفًا وَنَسْتَعْدى[8] بها[9] فَنَصُورُها

قال أبو حَيْرَةَ العدوىّ نصورُها نصُفُّها وقال آنْصَارَ العُصُرُ آنْصيارا آنْفعل من صرهنّ إليك وقال لبيد (البسيط)

مِنْ فَقْدِ مَوْلًى تَصُورُ الحَىَّ حَفْنَتُهُ * وَرُزْءُ مَالٍ وَرُزْءُ المَالِ يُجْتَبَرُ

يعنى يُجْبَرُ

١٦٣ وأمّا قول اللّه جلّ ثناؤه[10] مَثَلًا ما بَعُوضَةً فما فَوْقَها (١٦٣) قال تفسيرها فما دونها وذٰلك لا يجوز أن يكون عندى يريد فما دونها وهو قول الكَلْبىّ فما دونها وأمّا قول آبن عبّاس فما فوقها الذُّبَابُ فوق البعوضة

---

1 *cod.* nochmals: ومن قال جميل. 2 *Qor.* 2, 262. 3 Anb. S. 22: وَفَرْعٍ .... وَحْفٍ. 4 Anb. S. 22: الليث. 5 *cod.* بن. 6 *cod.* يَعودًا. 7 Anb. S. 23: العَنْسَ. 8 Anb. S. 23: تَسْتَعْنِى. 9 Anb. S. 23: بنا. 10 *Qor.* 2, 24.

وهو الذى يُسْتَحْسن وإنّما يجوز قول الكلبىّ فى الصّفات أن تقول هٰذا صغير وفوق الصغير وقليل وفوق القليل أى جاوز القليل فى قِلّته فهو دونه فى القلّة فأمّا فى الاسم إذا قلتَ هٰذا نَمْلَةٌ وفوق النملة أو حمار وفوق الحمار يريد الأصْغر من الحمار فلا يجوز ذٰلك عندى لأنّ هٰذا آسم ليس فيه معنى الصِّفة التى جاز ذٰلك فيها

١٦٤ وقال اللّه عزّ وجلّ[1] ولِكُلٍّ وِجْهَةٌ هو مُوَلِّيها (١٦٤)[2] قال آبن عبّاس مُوَلَّاهَا أى مَصْرُوفٌ إليها ومُسْتَقْبَلٌ بها وقالوا وَلَّيْتَ أدبرتَ فهٰذا ضدّ

١٦٥ وقالوا المُجادِى (١٦٥) السائل وجدوتُه سألتُه فأنا جادٍ له ويقال أَجْدَى يُجْدِى إِجْدَاءً إذا أعطى وقالوا أجديتُه فما جَدَا علىّ وقال الشاعر (الطويل)

جَدَوْتُ أُنَاسًا مُوسِرِينَ فما جَدَوْا ✶ ألا اللّهَ فَٱجْدُهُ[3] إذا كنتَ سائلا

فجاء بٱجْدُهُ فى المسئلة وبجَدَوْا[4] فى العطيّة

١٦٦ وقالوا وَزَعْتُهُ (١٦٦) بالشىء إذا ولعتُه وَأَغْرَيْتُه قال اللّه جلّ ثناوه[5] أَوْزِعْنِى أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الّتى أَنْعَمْتَ علىّ وعلى وَالِدىّ أَوْلِعْنى قال أبو محمّد أَوْزِعْنى يعنى أَلْهِمْنى وقال وزعتُه نهيتُه وكففتُه وقال اللّه جلّ آسمه[6] فَهُمْ يُوزَعُونَ ويُكَفُّونَ وقال طرفة (الرمل)

نَزَعُ[7] الجَاهِلَ فى مَجْلِسِنَا ✶ فَتَرَى المجلسَ فينا كالحَرَمْ

وقال الجعْدىّ (الطويل)

وَمَسْرُوحَةٍ مِثْلِ الجَرَادِ وَزَعْتُها ✶ وَكَلَّفْتُها سِيدًا أَزَلَّ مُصَدَّرَا

١٦٧ وقال الأَسْفَى (١٦٧) من الخَيْل القليل الناصِية وقال بعضهم الذى لا ناصيةَ له وهو قول أبى عمرو بن[8] العلاء وقال بعضهم هو القبيح اللون وقال الحُطَيْئَةُ (البسيط)

---

1 *Qor.* 2, 143. 2 *cod.* مولاها. 3 *cod.* احدُوهُ. 4 *cod.* واجدوا. 5 *Qor.* 27, 19. 6 *Qor.* 27, 17; 27, 85; 41, 18. 7 *cod.* نَزِعُ. 8 *cod.* ابن am Anfang der Zeile.

بِكُلِّ سَفْوَاءَ طَوْعٍ غَيْرِ آبِيَةٍ * عند الصِّيَاحِ إِذا هَمُّوا بِالْإِلْجَامِ

قال أبو محمّد هو التخفيف الناصية

١٦٨ ومن الأضداد قول الله جلّ ثناؤه[1] حتّى إذا فُزِّعَ (١٦٨) عن قُلُوبِهِم

18b قال جُلِّيَ عنها || . . . .[2]

١٦٩ [و] يقولون المُغَلَّبُ (١٦٩) الغالب والمغلّب المغلوب أيضا

١٧٠ وقالوا حَايِ حَايِ (١٧٠) بالحاء وحَايٍ حَايٍ زَجْرٌ للغَنَم عند السقْى وقدْ جاء حاحَيْتُ بها زجرتُها وحَاحَيْتُ دعوتُ أيضا قال آمرؤُ القيس (المنسرح)

قَوْمٌ يُحَاحُونَ بِالبِهَامِ وَنِسْـــوَانٌ قِصَارٌ كَهَيْئَةِ[3] الحَجَلِ

١٧١ وقالوا فيه أيضا ناقة زَعُومٌ (١٧١) للتى قد سمِنتْ وقال بعضهم التى لم تَسْمَنْ وقال أبو محمّد الزعوم التى يُشَكُّ فيها

١٧٢ ومنه قول الله عزّ وجلّ[4] وَعَنَتِ (١٧٢) الوُجُوهُ لِلْحَيِّ القَيُّومِ وقالوا ما عَنَت الأرضُ شيئا أى ما أَنْبَتَتْ ولم يَعْنُ بشىء لم يَنْطِقْ به

١٧٣ والعَنْوَةُ (١٧٣) تكون ضدّا فى القَهْر والطاعة قال الشاعر (الطويل)

هَلَ آنْتَ مُطِيعِى أَيُّهَا القَلْبُ عَنْوَةً * وَلَمْ[5] تُلْحَ نَفْسٌ لَمْ تُلِمْ[6] فِى آحْتِيَالِهَا

وقال أبو محمّد عنت الوجوه ذَلَّتْ هٰذا عن أبى عمرو الشَّيْبانىّ

١٧٤ ومنه أيضا يقال للرجل إذا عظُم وسمِن بَدُنَ (١٧٤) بَدْنا وبَدَانَةً وإذا ضعُف وأَسَنَّ وَآسْتَرْخَى لحمُه قد بَدَّنَ تبدينا

١٧٥ ومنه أيضا السَّلْفُ (١٧٥)[7] يقال هٰذا سنف للجراب العظيم وللصغير منها سُلْفَةٌ

١٧٦ ومنه أيضا الصريخ (١٧٦) والصَّارِخُ للمستغيث والصريخ والصارخ للمغيث أيضا قال الله جلّ جلاله[8] فلا صَرِيخَ لهم ولا هم يُنْقَذُونَ وقالوا صَرَخَ

---

1 *Qor.* 34, 22. 2 zu lesen ist noch: شجاع, daher etwa: وقالوا المُفَزَّعُ الجَبَانُ والمفزّع الشُّجَاعُ أيضا. 3 Anb. S. 258: كخِلقة. 4 *Qor.* 20, 110. 5 *cod.* لَمْ. 6 Anb. S. 51: تُلَمْ. 7 *cod.* سَلَف. 8 *Qor.* 36, 43.

الصارخ يصرُخ ويصرَخ وهى قليلة فى يصرَخ وقالوا أَصْرَخْتُ الرجلَ إصراخا إذا أغثْتُهُ

١٧٧ ومن الأضداد أيضا البَيْنُ (١٧٧) يقولون البين الاتّصال والبين التفرّقُ يقال أَعْجَبَنِى بينُهم أى آتّصالهم وأعجبنى بينُهم أى تفرّقُهم

١٧٨ ومنهُ الحَذَفُ (١٧٨) من الضأْن الصِّغار ومنها ليست بالمَسَانّ والحذف أيضا المسانّ الصغار

١٧٩ وقالوا الظُّهْرُ (١٧٩) الوجه قال اللّه جلّ آسمه[1] رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ وكذٰلك ظهر السماء والنجوم وما أشبهها قالوا وجهُها

١٨٠ ومنه أيضا رجل رَعِيبُ العَيْنِ (١٨٠) ومرعوبُها وقد رعب يُرْعَب رُعْبا يكون ذٰلك فى الجَبَان والشُّجاع قال أبو محمّد مثل رعيب البطن

١٨١ والعرب يقول أيضا قَعَدَ (١٨١) فلان يَشْتِمُنى مثل قام يشتمنى قال الراجز

كَلَّا ورَبِّ البَيْتِ يا كَعابُ ★ لا يَنْفَعُ الجَارِيَةَ الخضابُ

ولا الوِشَاحَانِ ولا الجِلْبَابُ ★ مِن قَبْلِ أَنْ تَلْتَقِىَ الأَرْكابُ[2]

ويَقْعُدَ الزُّبُّ له لُعابُ

١٨٢ والعرب أيضا يقول هٰذا بَطْنُ السَّمَاء (١٨٢) وهٰذا ظَهْرُ السماء لِظَاهِرِها الذى تراه وحُكِى عن الحَسَنِ بَطَائِنُهَا مِن إِسْتَبْرَقٍ[3] || 19a

١٨٣ النَّجُدُ (١٨٣) فى الرجال السَّرِيعُ الإجَابَةِ إلى الداعى إذْ دعاه إلى خير او شرّ وقال أبو المَضَاء النَّجُدُ الجماعة الأَنْجادُ وما كان نَجُدا وقد نَجُدَ

1 *Qor*. 42, 31. 2 HA. S. 150, 14:

مِن دون أنْ تلتقى الاركاب ★ ويقعد الزبّ له لعاب

HA. S. 135, 7:

ويقعد [الفَعْلُ] له لعاب

Anb. S. 160:

لا يُقْنِع الجارية الخضاب ★ ولا الوشاحان ولا الجلباب

من دون أن تلتقى الأركاب ★ ويقعد الفعل له لعاب

3 *Qor*. 55, 54.

والنَّجُدُ أيضا بالكسر الفَزَعُ وقد نُجِدَ الرجل نَجْدَةً وهو منجود أى مُفَزَّع فى أىّ وجه كان قال لبيد[1] (الخفيف)

صَادِيًا يَسْتَغِيثُ غَيْرَ مُغَاثٍ * ولقد كان عُصْرَةَ المَنْجُودِ

عُصْرَةٌ مَلْجَأَةٌ آعْتَصَرْتُ بك آلْتَجَأْتُ إليك

١٨٤ ومن الأضداد أيضا يقال ما يُفَاوِتُ (١٨٤) حديثُ فلانٍ صِدْقا ويقال ما يفاوت حديثُهُ كَذِبا

١٨٥ ومنه أيضا أَرْدَأْتُ (١٨٥) الرجلَ أَعَنْتُه وأَرْدَيْتُه وقول الله جلّ ثناؤه[2] رِدْءًا يُصَدِّقُنِى وقالوا أيضا أَرْدَيْتُه أعنته وأرديته أَهْلَكْتُه

١٨٦ وقال جلّ ثناؤه[3] فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ (١٨٣) فقال فى اللغة تفكّهون تندّمون وتفكّهون أيضا تلذّذون من التلذّذ

١٨٧ ومنه أيضا سمعنا العرب تقول آهْجُرِ (١٨٧) الناقة الهِجارُ هو حبل يُجْعَلُ فى أَنْفِها تُعْطَفُ على ولد غيرها قال أبو محمّد الهجار حبل يُوضع فى الرُّسْغ الى الساق فإن كان قوله[4] آهْجُرُوهُنَّ فى المَضَاجِع أى آعْطِفُوهنّ إليكم فهو ضدّ للهَجْر الاّ أنّ آبنَ عبّاس كان يقول الهَجْرُ السَّبُّ آهجروهنّ سُبُّوهنّ وقال أبو ذُؤَيب (الطويل)

١٨٨ [وعَيَّرَها الوَاشُون أنّى أُحِبُّهَا * وتِلْكَ شَكَاةٌ] ظَاهِرٌ (١٨٨) عَنْكَ عَارُها

أى زائل وظاهر عليك أى لم يزل عنك فهو ضدّ

١٨٩ ومنه أيضا رجل بَعْلٌ (١٨٩) للذى يفزَع عند الرَّوْع فيترك سِلاحه او متاعه وينهض حاملا على القوم ويقال بعل للذى ينهض هاربا

١٩٠ ومنه أيضا أَسِدَ (١٩٠) الرجل يأسَد إذا طار عَقْلُهُ فذهب ويقال أسد يأسد اذا آستأسد على الناس

١٩١ وقال نَسَلَ (١٩١) ينسُل نُسولا ونُسْلانا أى خرج وظهر ويقال نَسَلَ شَعْرُه نُسولا سقط وأَنْسَلَ أيضا فى الغالب على النبت وقال الراجز

إنّا[5] إذا ما أَعْيَتِ القَوْمَ الحِيَلُ * نَنْسُلُ[6] فى ظُلْمَةِ ليل ودَغَلْ

1 Anb. S. 260: وانشد لأبى زُبَيْد. 2 *Qor.* 28, 34. 3 *Qor.* 56, 65.
4 *Qor.* 4, 38. 5 Anb. S. 175: إنّى. 6 Anb. S. 175: انسُل.

١٩٢ ومنه أيضا زَنَأَ (١٩٢) زيد فى الجبل زُنُوءً وزَنْـأ إذا صعِد وزَنَأَ فى المشى زُنُوءً وزَنْـأ أسرع وزَنَأَ زُنُوءًا لصق بالأرْض فتقبّض فلم يَبْرَحْ قال أبو محمّد ما سمعنا هٰذا

١٩٣ ومن الاضداد أيضا الحَافِلُ (١٩٣) للتى[1] قد ذهب لبنُها والحافل التى[2] قد كثُر لبنها وقالوا الحَشْكَةُ السريعة الحَفْل ويقال انّ فلانا لحافل العين إذا آمْتلأتْ عينه دُموعا ويقال ما حفِلتُ به أى ‖ . . . .[3] 19b

[وقال النابغة] (الكامل)

١٩٤ ولقد أَصَابَتْ قَلْبَهُ مِن حُبِّها ✱ عن ظَهْرِ مِرْنَانٍ بسَهْمٍ مُصْرِدِ (١٩٤)

وقال العجّاج (الرجز)

يُوَاتِرُ الشَّدَّ إذا ما وَلَّا ✱ أَصْرَدَهُ المَقْتُ[4] وقد أظَلَّا

وقال الآخر (الوافر)

فما بُقْيَا علىّ تَرَكْتُمَانِى ✱ ولٰكن خِفْتُمَا صَرَدَ النِّبَالِ

فُسّر ذلك لنا يقال خفتما أن تخطِئا إذا رميتما

١٩٥ ومنه أيضا الأَوْنُ (١٩٥) الدَّعَةُ والاون الحَمْلُ والاون التكلُّف لِلنَّفَقة

١٩٦ ومنه أيضا سُمْتُهُ (١٩٦) بعيرَهُ سَوْما إذا عَرَضْتَه عليك وسمتُه بعيرى إذا عرضتُه عليه لِيشترِيَهُ وآستَمْتُه آستياما إذا أردت أن تَشْتَرِيَهُ منه

١٩٧ ومنه أيضا سَبَّدَ (١٩٧) شعره وسَبَّتَ بالتاء فى الحَلْق والتطويل جميعا ويقال أيضا سَبَّتَه يُسَبِّتُه بالتخفيف فى الحلق أيضا وسَبَّدَ الحمامُ ريشَه إذا نَبَتَ والسِّبْتُ النِّعَالُ من جلود البقر ولا يكون من الإبل

١٩٨ ومن الأَضداد الخِنْذِيذُ (١٩٨) الفَحل والخنذيذ الخصىّ ويقال شاعر خنذيذ وخطيب خنذيذ وهو الفائق من كلّ شىء وقال الشاعر (الوافر)

يَصُدُّ الفارِسُ الخِنْذِيذُ عَنّى ✱ صُدُودَ البَكْرِ عن قَرْمٍ هِجَانِ

1 *cod.* للذى. 2 *cod.* الذى.

3 in der Lücke muß die Bedeutung von ما حفِلْتُ به, also etwa: لم أُبَالِ, gestanden haben, ferner die beiden Bedeutungen von أَصْرَدَ (1. أصاب, 2. أخطأ); hierauf folgt der Belegvers des an-Nābigah. 4 HA. S. 136, 15 und Anb. S. 171: الموت.

وَقَرْم أيضا وقال بِشْرُ بن أبى خَازِم (الوافر)

وخِنْذِيذٍ تَرَى الغُرْمُولَ منه ✶ كَطَىِّ الزِقِّ عَلَّقَهُ التِّجَارُ

١٩٩ ومنه الزُّبَى (١٩٩) لِشَفِيرِ الوادى والزُّبْيَةُ الحُفْرة تُزْبَى للأسد زبيةً تُحْفَرُ له حفرةً ويُوضع عليها لحم فيجد ريحه فيسقُط وقال العجّاج (الرجز)

وقد عَلَا الماءُ الزُّبَى فلا غِيَرْ

وقال الآخر (الرجز)

فَظِلْتُ فى شَرٍّ مِنَ اللَّذْ كِيدَا ✶ كاللَّذْ يُزَبِّى صَائِدًا فَٱصْطِيدَا

يريد كالذى ومن الذى

٢٠٠ ومنه أيضا الحَزَوَّرُ (٢٠٠) للبالغ أَشُدَّه والحزّور الضعيف أيضا وقال النابغة (الكامل)

وإذا نَزَعْتَ نَزَعْتَ عن مُسْتَحْصِفٍ[1] ✶ نَزْعَ الحَزَوَّرِ بِالرِّشَاءِ المُحْصَدِ

وقال الآخر (الوافر)

يُدَهْدِينَ الرُّؤُوسَ كما تُدَهْدِى[2] ✶ حَزَاوِرَةٌ[3] بِأَيْدِيها الكُرِينَا

يريد الكُرَةَ الكِرِينَ[4] بالكسر يروى أيضا لغة

٢٠١ ومنه أيضا شَكَانِى (٢٠١) فلان فٱشتكيتُه إذا شكاك فٱعْتَنَنْتَه وقد يقولون أيضا فأَشْكَيْتُه أى زِدْتُه شَكْوَى ويقال شَكَا إلىّ ما لقى فما أَشْكَيْتُه إشكَاءً وقال الراجز

تَمُدُّ بِالأَعْنَاقِ أو تَلْوِيها ✶ وتَشْتَكِى لو أنّنا نُشْكِيها

٢٠٢ ومن الأضداد أيضا الثَّلَّةُ (٢٠٢) الجماعة الكثيرة من الغنم مثل القَوْط والحَيْلَة فيما يُغْلَبُ عليه وقال بعضهم الثَّلَّةُ القليل من الغنم ويقال

20 a لما حُرٌّ عن || . . . . [5]

---

1 HA. S. 88, 13: مستهدف. 2 *cod.* تدهُدَى. 3 *cod.* حزاورةً.

4 *cod.* الكِرينُ. 5 Der letzte Teil der Lücke vermutlich: ويقال أُلْيَتِ الشاةُ اذا عظمت أُلْيَتُها

وآليتُهَا (٢٠٣) أنا قطعتُ أَلْيَتَها ٢٠٣

وقالوا فى التفسير[1] بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ (٢٠٤) أى [سوداء] ٢٠٤

وقالوا نَقْدَةٌ (٢٠٥) ونَقَدٌ ونِقَادٌ وهى الجَبَلِيَّة من الضأن كلّها صغيرها ٢٠٥
وكبيرها وقال أبو محمّد مِن الدِّوِى من الضأن وقالت بنو تميم هو ما لم
يعظم منها وقال الشاعر (الطويل)

ولم يك بَطْنُ الجَوِّ منّا مَنَازِلاً * إلى حَيْثُ تَلْقَاهُ النِّقَادُ[2] السَّوَارِحُ

ومنه أيضا فَادَ (٢٠٦) الرجل يفيد فات وفاد يفيد اختال فى مَشْيه ٢٠٦

ومنه أيضا طَرْطَبْتَ (٢٠٧) بضأنك طَرْطَبَةً وهو الشَّعْسعَة[3] حين تدعوها ٢٠٧
إليك وقال بعضهم هو زَجْر لها فهٰذا ضدّ

وقالوا العَرِيضُ (٢٠٨) الجَذَعُ عند بنى تميم إلى أن يُثْنِيَ وقال بعضهم ٢٠٨
العريض الصغير وقال بعضهم الخصىّ وقال بعضهم إنّما سُمّى عريضا
لأنّه يُعْرض على البيع

ومنه أيضا رَاغَ (٢٠٩) عليهم أتاهم وراغ عنهم ذهب عنهم وتَنَحَّى وقال ٢٠٩
الله جلّ ثناؤه[4] فَرَاغَ عليهم ضَرْبًا بِاليَمِينِ أى أَقْبَلَ عليهم ضربا بالآلهة
وقال فى آية أخرى[5] فَرَاغَ إلى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ كأنّها فذهب إلى
أهله وقال ما أعلم فى القرآن آية ضدّا غير هٰذه

ومنه أيضا صَفَحْتُ (٢١٠) القَوْمَ أَصْفَحُهم صَفْحا سقيتُهم من أىّ شراب ٢١٠
كان وصفحتهم أيضا سألوك فلم تُعْطِهم

ومنه أيضا رَجَلْتُ (٢١١) البَهْمَ ربطتُها وأَرْجَلْتُها أرسلتُها تَرْعَى مع أُمّها ٢١١

ومنه أيضا أتانا فلان بطعام فحَطَطْنَا (٢١٢) فيه أى أكلنا أَكْلا يسيرا وعَذَّرْنَا ٢١٢
ويقال حططنا فى طعام فلان اذا أكلناه أَكْلا شديدا وأَطَلْنَا

ومنه أيضا قول الأعشى (السريع)

---

1 *Qor.* 2, 64. 2 *cod.* النقيدُ. 3 *cod.* السعسى.
4 *Qor.* 37, 91. 5 *Qor.* 51, 26.

٢١٣ ما يَجْعَلُ الجُدُّ (٢١٣) الظَّنُونَ الذى * [جُنِّبَ] صَوْبَ اللَّجِبِ المَاطِرِ
مِثْلَ الفُرَاتِىِّ إذا ما طَمَا * يَقْذِفُ بِالبُوصِىِّ والمَاهِرِ

قال قومٌ الجُدّ الركيّة المُغْزِرَةُ الكثيرة الماء وقوم يجعلون الجدّ الماء الذى فى طَرَف الفلاة

٢١٤ ومنه أيضا قد غَرِضْتُ (٢١٤) إلى لقاءك آشْتَقْتُ إليه وما أَغْرَضَنى إلى لقاءك أى ما أَشْوَقَنى اليه والغَرَضُ الملالة

٢١٥ ومنه أَضَبَّ (٢١٥) القوم إضبابا إذا تكلّموا وصاحوا وصلح بعضهم إلى بعض وقالوا أَضْبَأَ الرجل على شىء إضباءً فهو مُضْبِئٌ ويَغْلِبُ على قُطْرُبٍ أنّه أَضبَّ عليه وأَضَبَّ الرجل على سوء أى سكت عليها
20b || وكتمها

ومنه ....[1]

٢١٦ وَفِى مَثَلٍ الحَقُّ أَبْلَجُ (٢١٦) والباطل لَجْلَجٌ والأبلج المُضِىء المستنير واللّجلج الذى ليس بمستقيم وقال الراجز

وَآنْعَدَلَ النَّجْمُ[2] عن المَجَرَّتِ * وَآنْبَلَجَ الصُّبْحُ لِأُمٍّ بَرَّتِ
بَاتَتْ على مَخَافَةٍ وظَلَّتِ

٢١٧ ومن الأضداد أيضا يقال لِلْأَمَةِ يا كَفَارِ (٢١٧) والكَّفْر نَتْنُ الرائحة ويقال لها يا ذَفَارِ بالذال والذفر والرائحة الذفر أيضا نتن الإبط ويقال رجل أَذْفَرُ من ذلك

٢١٨ ومن الأضداد وهى آخِره إِذْ (٢١٨) فى القرآن لما مضى فى معنى إذا وإذْ لما يُستقبل ويجىء أيضا فى معناها وقال اللّه جلّ وعزّ[3] ولو تَرَى إِذْ فَزِعُوا فلا فَوْتَ و[4]لَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عند رَبِّهِمْ المعنى يُفْزَعُونَ إذًا ويُوقَفُونَ ولم يوقفوا بعده وقال أيضا[5] وإذْ قال اللّه

---

1 In der Lücke muß etwa gestanden haben: بَلَجَ بشهادته أى كتمها.

2 Anb. S. 261: الليلُ. 3 *Qor.* 34, 50. 4 *Qor.* 34, 30.

5 *Qor.* 5, 116.

يا عِيسَى آبْنَ[1] مَرْيَمَ وكَأَنّ القول يكون فى القيٰمة فهذا لما لم يَقَعْ وقال أبو النجم (الرجز)

ثُمَّ جَزَاهُ اللّٰهُ عَنَّا إِذْ جَزَى * جَنَّاتِ عَدْنٍ فِى العَلَالِىِّ العُلَى

كأنّه قال إِذَا يَجْزِى لأنّ هٰذا لم يقع بعدُ وقال الأَسْوَدُ أيضا (الطويل)

فَأَلْآنَ إِذْ هَازَلْتَهُنَّ[2] فإنّما * يَقُلْنَ ألا لم يَذْهَبِ المَرْءِ مَذْهَبَا

وقال أَوْس (المنسرح)

والحَافِظُ[3] النَّاسَ فى الزَّمَانِ إِذَا * لم يُرْسِلُوا[4] تحت عَائِذٍ رُبَعَا

وهَبَّتِ[5] الشَّمْأَلُ البَلِيلُ[6] وإِذْ * بَاتَ كَمِيعُ الفَتَاةِ[7] مُلْتَفِعَا[8]

فقال إِذْ وإِذَا فى معنى واحدٍ وقالوا بعض أهل اليمن (الوافر)

ونَدْمَانٍ يَزِيدُ الكَأْسَ طِيبًا * سَقَيْتُ إِذَا تَغَوَّرَتِ النُّجُومُ

فقال إِذَا والمعنى إِذْ لأنّه يُخبر عمّا مضى واللّٰه أعلم

تمّ الكتاب
والحمد للّٰه شُكْرا

فرَغ منه صاحبُهُ عَبْدُ الوَاحِدِ بن أَحْمَدَ(؟) توّلد سنة تسع وخمس مائة حامدا ربّه و مصلّيا على نبيّه سيّدنا محمّد وعلى آله الأكرمين

---

1 *cod.* بن. 2 Anb. S. 77: هازلتهن. 3 *cod.*: الحافظ. 4 Anb. S. 74: يتركوا. 5 *cod.* غرّتِ. 6 *cod.* الرياح. 7 *cod.* الشاةِ. 8 *cod.* الفعى فى سلاع.

فهرس الالفاظ

(Fortsetzung folgt)

FUTUWWA-STUDIEN,

DIE FUTUWWABÜNDE IN DER TÜRKEI UND IHRE LITERATUR[1].

VON

FRANZ TAESCHNER.

Die mit dem Namen *Futuwwa* (pers. und türk.: *Futuvvet*) bezeichnete Geistesrichtung stellt sich in ihrer letzten Ausprägung z. T. als diejenige Form des Sufismus dar, in der dieser Eingang in die breiteren Bürgerschichten der islamischen Welt, und zwar so ziemlich in allen ihren Hauptprovinzen, gefunden hat. Ursprünglich gewiß eine außerhalb des eigentlich religiösen Bereiches erwachsene Richtung, hat sich die *Futuwwa* in gewisser Weise an den Sufismus angeglichen, und zwar dadurch, daß sie sich als spezifische Pflegerin gewisser, in der Linie ihrer Tendenz liegender sufischer Ideale hinstellte. Dafür wurde sie dann als ganzes in das System der sufischen Lebensgestaltungen mit aufgenommen, wie denn auch das Schlagwort, mit dem sich diese Richtung selbst bezeichnete, als eines der großen ethischen Schlagworte des Sufismus auftritt, und in allen sufischen Kompendien mit abgehandelt wird.

Ähnlich verhält es sich mit der Wechselwirkung zwischen den Organisationen, in denen das Futuwwaideal Gestalt gewonnen hat, und den eigentlich sufischen Organisationen, den Derwischorden. Die Futuwwaorganisationen glichen sich in einem Maße an die Derwischorden in Ritual und sonstigen Gebräuchen an, daß letztere nach dem Verfall der eigentlichen *Futuwwa* — unter Umdeutung oder Weglassung der spezi-

---

1 Unter Zugrundelegung eines Vortrages über *Die türkischen Futuvvetnâmes und ihre religionsgeschichtliche Stellung*, gehalten am 13. VI. 1930 auf dem VI. Deutschen Orientalistentag in Wien (vgl. *ZDMG* 84, n. F. 9, 1930, S. * 87 * f.).

fischen Futuwwaelemente — deren Schriften als die ihrigen übernehmen konnten[1].

Ein grundlegender Unterschied bestand jedoch, wie es scheint, von vornherein zwischen den Futuwwaorganisationen und den Derwischorden: erstere paßten sich viel mehr als diese der Begriffswelt und den Bedürfnissen der im Erwerbsleben stehenden Bevölkerungselemente an, indem sie ihnen praktische Lebensregeln boten. So organisierte sich schließlich in ihnen das Handwerk als solches, und sie wurden zu Zunftorganisationen. Die Bedeutung dieser Erscheinung für das Kulturleben des islamischen Orients im ganzen leuchtet daher ohne weiteres ein: handelt es sich hierbei doch letzten Endes um die Lebensform schlechthin, die sich die breitere Bürgerschicht im Islam des späteren Mittelalters geschaffen hat.

Daß indessen die Futuwwabünde ursprünglich nicht einfach mit den Zünften gleichzusetzen sind, dürfte feststehen und geht mit genügender Deutlichkeit aus der Literatur dieser Bünde hervor.

Diese Futuwwaliteratur ist, entsprechend der Verbreitung der *Futuwwa* als soziologischer Erscheinung über das Gesamtgebiet des Islam, in den drei Kultursprachen des Islam, arabisch, persisch und türkisch, verfaßt. Erst ein kleiner Teil dieser Literatur ist durchforscht und steht somit der Islamwissenschaft zum Einbau in die Gesamtkulturgeschichte des Islam zur Verfügung: es sind dies ein Teil der arabischen Futuwwabücher, diejenigen, die das Material für die grundlegende Arbeit von Thorning[2] abgegeben haben. Indessen macht dieses arabische Material, das Thorning zu Gebote stand, einen ziemlich verwilderten und lückenhaften Eindruck; zudem war es Thorning nicht gelungen, einen festen zeitlichen Ansatz für das von ihm benutzte Material zu finden, da die Handschriften selten datiert sind[3]. Es war daher nicht möglich, danach eine eigentliche Entwicklungslinie der *Futuwwa* herauszuarbeiten.

---

1 Auf diese Wechselwirkung zwischen *Futuwwa* und Derwischtum hat schon Hermann Thorning in seinem für die *Futuwwa* grundlegenden Werke *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Bast Madad et-Taufiq* (*Türk. Bibl.*, 16. Bd.), Berlin 1913, S. 69 ff., hingewiesen. 2 S. die vorige Anm.

3 Das älteste von Thorning beigebrachte Datum ist 844 H./1440 D.

Die Aufgabe, die die Forschung zu lösen hat, um das Problem der *Futuwwa* weiter zu fördern, ist, durch Heranziehung der gesamten, also neben der in arabischer auch der in persischer und türkischer Sprache verfaßten Futuwwaliteratur, das Gesamtgebiet des Islam in das Bereich der Untersuchung zu ziehen. Dabei wird es aber von Vorteil sein, wo sich ungezwungen eine besondere Gruppe heraushebt und somit der speziellen Untersuchung darbietet, diese geschlossen auf Grund der vorliegenden Literatur, in welcher Sprache sie auch sei, zu untersuchen, um so das Bild der hier sich ergebenden Teilentwicklung festzuhalten. Auf Grund der hier erhaltenen Teilergebnisse ist dann zu hoffen, daß auch die Orientierung auf dem Gebiete der Gesamtentwicklung erleichtert wird.

Durch meine Studien über die Achis in Anatolien[1] bin ich nun von selbst dazu geführt worden, mir durch Untersuchung der hierhergehörigen Literatur, zunächst der in türkischer Sprache verfaßten, dann aber auch der arabischen und persischen ein Bild von dem Gang der Entwicklung der *Futuwwa* auf dem Boden der Türkei zu machen. Das Ergebnis führte mich über Thorning hinaus in beiden Punkten, an denen die Thorning'sche Arbeit der künftigen Forschung Fragen zu lösen übrig ließ: einmal finden sich unter den von mir untersuchten Dokumenten zur Geschichte der *Futuvvet* auf türkischem Boden solche, die vollständiger sind als das von Thorning benutzte Material, so daß wir daraus ein genaueres Bild von den Futuvvetorganisationen erhalten, zum anderen finden sich darin feste Anhaltspunkte zur Datierung, die es erlauben, das Material zeitlich zu gruppieren, und in dieser Hinsicht auch Rückschlüsse auf die chronologische Einordnung der von Thorning untersuchten arabischen Futuwwatraktate zu ziehen.

Durch diese festere chronologische Ansetzung, gewinnen diese Traktate bezüglich ihrer religiösen Stellungnahme erhöhten

als das der Abschrift des Ms. Tübingen a. VI, 137 (S. 48); für den speziell von ihm behandelten Traktat vermochte Thorning als ältestes Datum 1064 H./1654 D. beizubringen, als das der Abschrift des Ms. Berlin We 1664 (S. 61); natürlich war es Thorning auch völlig klar, daß damit noch kein zeitlicher Ansatz für die *Futuwwa* an sich gegeben war.

1 Fr. Taeschner, *Beiträge zur Kenntnis der Achis in Anatolien (14. bis 15. Jhdt.) auf Grund neuer Quellen* in *Islamica* IV, 1929, S. 1 ff.

dokumentarischen Wert für uns, da wir sie nun erst zu den jeweiligen religiösen Strömungen der Zeit in Beziehung setzen, mithin sie auch religionsgeschichtlich auswerten können.

Bevor ich über die religionsgeschichtliche Stellung der Futuwwakreise in der Türkei, wie sie sich mir auf Grund des Studiums der türkischen *Futuvvetnāme*s und ihrer arabischen und persischen Entsprechungen ergeben hat, berichte, sei mir ein Wort über die Futuwwaschriften im allgemeinen gestattet.

Man hat beim Studium von für Futuwwakreise geschriebenen Traktaten zu bedenken, daß es sich hier um meist kleine Schriften handelt, denen kein literarischer Wert beigemessen wurde, sondern die lediglich dem praktischen Gebrauche, zuletzt als Erbauungs- und Ritualbücher der Zünfte dienten. Daraus ergibt sich einmal, daß man sie selten für wert befunden hat, als besondere Werke zu behandeln. Es finden sich daher nur selten Handschriften, die als alleinigen, oder auch nur überwiegenden Inhalt ein geschlossenes *Futuvvetnāme* enthalten; vielmehr sind sie meist versteckt in Sammelhandschriften, die noch andere Zunfttraktate, aber auch sonstige Dinge, vor allem sufische Traktate enthalten. Es wird daher schwer möglich sein, alles auf den zugänglichen Bibliotheken vorhandene Material zusammenzubringen. Die als Anhang gegebene Übersicht[1] über die untersuchten Handschriften kann daher nicht den Anspruch erheben, alles auf zugänglichen Bibliotheken vorhandene zu bieten.

Zum anderen ist zu bedenken, daß der Text in den meisten Fällen den Abschreibern nicht soviel Respekt einzuflößen vermochte, daß sie ihn mit der für der Literatur angehörige Werke erforderlichen Genauigkeit weitertradierten; vielmehr ist eigentlich jede Handschrift ein Individuum für sich: die Abschreiber lassen aus und fügen hinzu, was ihnen für die Zwecke der Zunft, für die sie das Büchlein schreiben, passend erscheint; auch sind Traktate nicht selten, die sich als freie Nachbildung bekannter, in Umlauf befindlicher Traktate erweisen u. ä. Man hat es also meist mit einer bunten Fülle von Einzeltraktaten zu tun, die aber gruppenweise in großen Zügen immer denselben Inhaltsbestand aufweisen.

---

1 S. u. S. 312ff.

Es lassen sich nun, soweit ich bisher sehe, aus dieser bunten Fülle drei große Gruppen herausarbeiten, in die die vorkommenden Einzeltraktate der türkischen Futuvvetbünde eingereiht werden können.

Die erste Gruppe, zu der Schriften in allen drei Schriftsprachen der islamischen Welt gehören, umfaßt das Schrifttum der anatolischen Achibünde, die im 13. und 14. Jhdt. D. blühten, aber noch zu Anfang des 15. Jhdts. nachgewiesen sind. Die zweite Gruppe enthält das Schrifttum der sich mit dem Schlagwort *Futuvvet* bezeichnenden türkischen Zünfte, die sich aus den älteren Futuwwaorganisationen anscheinend im Laufe des 15. Jhdts. D. herausgebildet haben, und im 16. und 17. Jhdt. D. blühten, aber bis in das 19. Jhdt. hinein bestanden haben. Die dritte Gruppe endlich wird gebildet von Gegenschriften gegen die *Futuwwa* aus den Kreisen der orthodoxen ʿUlemäschaft, die gewisse Auswüchse, volkstümliche Wucherungen und heterodoxe Tendenzen, die in den Futuwwakreisen zutage traten, bekämpfen, und bestrebt sind, die Zünfte aus dem Banne der Futuwwakreise zu lösen. Wie man sieht, ist durch diese Gruppierung der Futuwwaschriften die Entwicklung, die diese Richtung auf türkischem Boden genommen hat, in großen Zügen mit gezeichnet.

I. DIE ACHIBÜNDE UND IHR VERHÄLTNIS ZUM NĀṢIRKREIS.

Die erste Gruppe bildet das Schrifttum der Achis, jener für das türkische Anatolien des 13.—15. Jhts. spezifischen Form der *Futuwwa*, über die ich kürzlich in *Islamica* IV Nachrichten zusammengestellt habe. Insbesondere habe ich dort über das von einem Jaḥjà b. Ḫalīl in türkischer Sprache verfaßte *Futuvvetnāme*[1] berichtet. Indessen ist dieses Schrifttum nur z. T. in türkischer Sprache verfaßt und bildet die Vermittlung zwischen der älteren, arabisch und persisch verfaßten Futuwwaliteratur und der späteren türkischen.

Dementsprechend läßt sich auch durch dieses Achischrifttum die Verknüpfung der in der Türkei blühenden Futuvvetkreise mit denen in den anderen Ländern des Islam herstellen.

1 Das Wort *Futuvvetnāme* kürze ich im folgenden mit *Fn.* ab.

Während nun das *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl, wie auch alle späteren türkischen *Fn.*'s kein literarisches Werk sein will, sondern als Handbuch für den täglichen Gebrauch der Bundesmitglieder bestimmt ist, sind diese älteren arabischen und persischen Werke anspruchsvoller und erheischten als literarische Werke eine sorgfältigere Behandlung von seiten der Abschreiber. Dieser Umstand hat die für uns angenehme Folge, daß wir uns bei ihnen nicht so starker Überarbeitungen zu gewärtigen brauchen wie bei den eigentlichen *Fn.*'s. Anderseits waren sie aber wohl, weil nur für den kleinen Kreis der gebildeteren *Fitjān* bestimmt, nicht sehr stark verbreitet, und finden sich mithin nur sehr selten in Handschriften. Was ich davon im folgenden vorlegen kann, ist alles lediglich aus zwei Stambuler Handschriften entnommen (Aja Sofia 2049 und Köprülü 1597)[1], die beide im Laufe des 9. H./15. D. Jhdts. in Anatolien für Futuvvetkreise hergestellte Sammelhandschriften sind. Namentlich die erstere Handschrift bietet eine mit viel Sorgfalt angelegte Sammlung von arabischen und persischen Futuwwaschriften, sowohl von Einzelschriften, die der *Futuwwa* gewidmet sind, als auch von Kapiteln über die *Futuwwa* aus größeren Kompendien[2]. Beide Handschriften sind als ganzes wichtig, sowohl für die *Futuwwa* in ihrem ganzen, landschaftlich nicht begrenzten Umfange, da sie auch Schriften enthalten, die nicht in den engeren Kreis der *Futuvvet* auf türkischem Boden gehören, als auch speziell für die türkische *Futuvvet*, weil sie zeigen, was dem türkischen Zweige dieser Richtung vorgelegen hat.

Außer älteren Schriften, auf die hier vorläufig nur kurz hingewiesen sei (so vor allem as-Sulamī's *Kitāb al-futuwwa*)[3], enthalten diese Handschriften auch einige Traktate, die in den engeren Kreis der anatolischen *Futuwwa*, also des Achitumes gehören. Von diesen nenne ich zunächst einen in arabischer Sprache verfaßten, *Kitāb al-futuwwa* betitelten Traktat eines Achi Aḥmed al-Muḥibb b. Scheich Muḥammad b. Mīkā'īl al-Ardabīlī[4]. Näheres über die Person des Verfassers, sowie

---

1 Diese beiden für die Geschichte der *Futuwwa* auch sonst wichtigen Handschriften sind im Anhang (u. S. 313ff.) beschrieben.

2 Den Hinweis auf diese Hdschr. verdanke ich H. Ritter.

3 Ms. Aja Sofia 2049, Nr. 4 (s. u. S. 314).

4 Ms. Aja Sofia 2049, Nr. 5 (s. u. S. 314).

die Zeit und Umstände der Abfassung des Werkes läßt sich nicht ermitteln. Als Terminus post quem hat zu gelten die Abfassung von al-Qušairī's *Risāla* (437 H./1045 D.), da sich Zitate aus dieser, sowie auch aus as-Sulamī finden. Das Werk gehört überhaupt in denselben Kreis, dem auch die Werke al-Qušairī's und as-Sulamī's angehören: wie diese besteht es fast ganz aus Zitaten berühmter Männer, vor allem natürlich Sufis, über bestimmte Begriffe der *Futuwwa* und aus Anekdoten, die diese in ihrer praktischen Auswirkung näher erläutern sollen. Die in Achi Aḥmed's Traktat in dieser Weise behandelten Begriffe sind die Ritterlichkeit (*futuwwa*), die Mannesehre (*muruwwa*) und die Freigebigkeit (*saḫā'*), also die für die *Fitjān* spezifischen Tugenden. Auch der Bestand an Aussprüchen und Anekdoten deckt sich vielfach mit dem uns aus der *Risāla* des al-Qušairī bekannten; jedenfalls finden sich von den von al-Qušairī aufgeführten Aussprüchen fast alle auch bei Achi Aḥmed, und dazu noch eine Menge mehr. An positiven Angaben über die *Futuwwa* als Organisation dagegen findet sich nichts; wohl aber werden gewisse Zeremonien, die doch ohne eine solche Organisation nicht zu denken isnd, hie und da vorausgesetzt[1]. Was für al-Qušairī nur wahrscheinlich schien[2], scheint mir für Achi Aḥmed sicher zu sein.

1 Fol. 104 r, Z. 16 wird eine Ankedote erzählt, die vom *libās al-futuwwa* handelt: „Jemand fragte Abū ʿAbdallāh as-Sanǧarī: ‚Warum trägst du nicht das Flickengewand (*al-muraqqaʿa*)'. Der antwortete: ‚Weil es Heuchelei wäre, das Kleid der *Fitjān* (*libās al-fitjān*) anzuziehen, ohne die Erfordernisse der *Futuwwa* auf sich zu nehmen, denn nur derjenige soll das Kleid der *Fitjān* tragen, der die Erfordernisse der *Futuwwa* geduldig auf sich zu nehmen willens ist'." Wenn der Text richtig überliefert ist, so wäre in dieser Anekdote das Gewand der *Futuwwa* dem Flickengewand der Derwische gleichgesetzt. Als Bezugnahme auf bestimmte Futuwwabräuche ist wohl auch zu werten, wenn das fol. 107 r beginnende Kap. — allerdings auch nur durch Aussprüche und Anekdoten — von dem Gastmahl (*fī 'ḍ-ḍijāfa*) handelt. Ferner ist fol. 106 v formularhaft der Fall unterstellt, daß jemand von einem anderen das „Kleid der *Futuwwa*" erbittet: السيد الاجلّ الاوحد فلان الدين بن فلان سأل لباس الفتوة من السيد الفتى العالم العامل العارف الكامل فلان الدين بن فلان ادام الله تعالى سعادته.

2 Vgl. R. Hartmann, *Al-Ḳuschairîs Darstellung des Ṣûfîtumes* (*Türk. Bibl.* 18. Bd.), Berlin 1914, S. 47.

Was mich veranlaßt hat, den Traktat des Achi Aḥmed hier mit zu behandeln, ist die Bezeichnung Achi, die sich der Verfasser selbst gibt, die er sogar auch einmal seinem Vorgänger al-Qušairī zubilligt.[1] Daß der Verf. dem anatolischen Achitum angehört, ist damit natürlich nicht gesagt. Seiner *Nisbe* nach gehört er nach Azerbaiǧān (Ardebīl), und wir kennen auch dort Leute, denen der Achititel zugesprochen wird[2]; ferner ist der Ausdruck Achi für Angehörige der *Futuwwa* in Persien auch sonst in Gebrauch gewesen[3]. Wahrscheinlich ist Achi Aḥmed als ein Repräsentant eines größeren Achitums anzusehen, das außer in Anatolien auch in Persien, zum mindesten in Azerbaiǧān beheimatet war. Ob und worin sich dieses Achitum von der *Futuwwa* in den anderen Ländern des Islam unterschied, oder ob die Bezeichnung *Achi* nicht vielleicht nur die in den Ländern türkischer Zunge übliche Bezeichnung für den *Fatà* ist, sich aber begrifflich mit ihm deckte, bleibt noch zu untersuchen.

Eine gewisse Verwandtschaft mit der Schrift des Achi Aḥmed zeigt ein anonymer und titelloser arabischer Futuwwatraktat[4], der in gleicher Weise in der Hauptsache eine Sammlung von Zitaten und Anekdoten ist: in einer Reihe von Kapp. über die in den Futuwwakreisen üblichen Themen werden nacheinander Aussprüche darüber angeführt aus dem Koran, dem Ḥadīṯ, dann Aussprüche ʿAlī's, und endlich Aussprüche berühmter Sufis und Zitate aus sufischen Schriftstellern. Unter diesen ist außer as-Sulamī und al-Qušairī auch unser Achi Aḥmed, hier mit dem Beinamen Muḥibb al-fitjān bezeichnet, zu finden. Auch in diesem Traktat sind keine eigentlich konkreten Angaben über äußere Einrichtungen u. ä. enthalten, wohl aber bietet die Futuwwaorganisation den deutlich erkennbaren Hintergrund.

Was diese Schrift besonders interessant macht, ist eine Einlage, in der die *Fitjān* in vier Klassen (*aṣnāf*) eingeteilt werden[5]:

---

1 Fol. 102 r, Z. 8.

2 Vgl. meinen Achiaufsatz in *Islamica* IV, S. 31 unter II, D (Achi Tschoki bzw. Čiq).

3 Vgl. meine Ausgabe des pers. *Fn.* des Hātifī in der *Jacob-Festschrift*.

4 Ms. Aja Sofia 2049, Nr. 7 (s. u. S. 317).

5 Das Einteilungsprinzip in vier Gruppen scheint mir äußerlich von

1. solche, die sich dem äußerlichen Gottesdienst weihen, das sind die *'ibād*, 2. solche, die sich der Freigebigkeit hingeben, das sind die *anğibā'*, 3. solche, die ihr Leben hingeben, das sind die *ġuzāt* und *muğāhidūn*, und 4. solche, die ihre Herzen hingeben, das sind die *abdāl* und *awlijā'*[1]. Diese Einteilung erinnert etwas an die bekannte Stelle bei 'Āšyqpašazāde, in der dieser von vier Gruppen (*ṭā'ifa*) von Fremdlingen (*müsāfirler*), bzw. „Reisenden" (*sejjāḥlar*) spricht, die man in Anatolien (Rūm) anträfe[2], den *ġāzijān*, *aḫijān*, *abdālān* und *bāğijān*[3]. Von diesen decken sich zwei Gruppen (die *ġāzijān* und die *abdālān*) vollständig mit zwei Gruppen

---

den ismā'īlitischen Organisationen übernommen zu sein (für die *Iḫwān aṣ-ṣafā* vgl. Flügel, *ZDMG* 13, 1859, S. 34 ff.).

1 Fol. 131 v ff.: الفتيان على اربعة اصناف صنف أذابوا أنفسهم فى طاعة الله وهم العباد . . . . . . والصنف الثانى كانوا يُذيبون الكيس وينفقون أموالهم وهم الانجباء . . . . والصنف الثالث يذيبون الروح وهم الغزاة والمجاهدون . . . . . . والصنف الرابع يذيبون القلب وهم الابدال واولياء الله . . . . .

2 *'Āšyqpašazāde ta'rīḫi*, K.pler Druck, S. 205 = Ausg. Fr. Giese, S. 201.

3 Deutliche Anklänge an die *Ġāzijān-i Rūm*, *Aḫijān-i Rūm*, *Abdālān-i Rūm* und *Bāğinjān* (bzw. *Baḫšijān* s. u. S. 294, Anm. 2) *-i Rūm* 'Āpz's finden sich in den Gebeten zu allen Sufiheiligen, wie sie bei den Andachtsübungen der Derwische üblich sind; so z. B. finde ich in dem bektaschitischen *Fn.* aus dem Besitze von R. Tschudi, das später zu besprechen sein wird, fol. 21 r, Z. 6 ff.: غازيان روم und ابدالان روم وابراران [و] حاجيان روم ومسافران سراپا برهنه‌كان بلاد عالم.

Ferner mit Verteilung der verschiedenen Klassen auf verschiedene Länder, fol 63 r, Z. 11: پيران خراسان ابدالان روم قلندران تركستان مشائخ عربستان und ähnlich fol. 70 v, Z. 10: پيران خراسان ابدالان روم سالكان توران مشائخ عربستان خاكساران هندستان.
Die für Rūm (d. i. Anatolien oder das ganze osman. Reich) spezifische Klasse sind also in dieser Aufzählung die *Abdālān*. In diesen Gebeten handelt es sich um die verschiedenen Klassen der Heiligenhierarchie (über diese vgl. z. B. Flügel, *ZDMG* 20, 1866, S. 38 ff., Anm. 50; ferner John P. Brown, *The Darvishes*, Oxford, Neudruck v. 1927, ch. XIII), an die die Futuwwaklassen bei Achi Aḥmed und 'Āpz. angeglichen sind: die *abdāl* und *anğibā'* (vielmehr *nuğabā'*) Achi Aḥmed's kehren ständig in der Aufzählung der Heiligenklassen wieder, und *awlijā'* heißt ja ganz allgemein „Heilige".

in unserem Anonymus, die *aḫijān* decken sich wenigstens inhaltlich mit den *anǧibā'* desselben. In der Annahme daß dies letztere Wort „die Freigebigen" bedeuten soll, bekräftigt diese Gleichung möglicherweise die zuerst von Deny aufgestellte Etymologie des Wortes *Achi* aus dem Osttürk., wo es die Bedeutung „freigebig" hat.[1] Die Gleichung der 4. Gruppe *bāǧijān* = *'ibād* bleibt vorerst problematisch.[2]

Für die zeitliche Ansetzung der kleinen anonymen Schrift gibt es weiter keine Handhabe als die Erwähnung des Achi Aḥmed al-Muḥibb, die einen allerdings sehr vagen terminus post quem abgibt.

In unmittelbaren Kontakt mit dem *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl kommen wir mit einer weiteren arabischen Schrift, der *Tuḥfat al-waṣājā* des Aḥmed b. Iljās an-Naqqāš al-Ḫartabirtī[3]. Mit ihr erhalten wir auch endlich einen festen zeitlichen Ansatzpunkt und zugleich eine wichtige genetische Verknüpfung: der Verfasser bezeichnet sich nämlich als einen *Fatà* des abbasidischen Chalifen an-Nāṣir li-dīn Allāh (reg. 575—622 H./1180 bis 1225 D.), dessen Rolle als Reformator der *Futuwwa* ja bekannt ist[4], und erklärt, seine Schrift für die Anhängerschaft

1 Vgl. Deny in *JA* XI. s., t. 16, 1920, S. 182 f. In der *Hibet ul-ḥaqā'iq*, ed. Neǧīb 'Āṣim, Stambul 1334 kommt das Wort آخى als Adjektiv in der Bedeutung „freigebig" vor (Subst. آخى ليق) und steht in dieser Anwendung im Gegensatz zu بخيل (Subst. بخيل ليق); so namentlich Strophe 37—45 (S. 52—57). Möglich ist es natürlich auch, daß hier die Bedeutung „freigebig" für آخى sekundär ist, und erst von dem Ausdruck *Achi* im Sinne der *Futuvvet* abgeleitet ist.

2 H. H. Schaeder machte mich bereits 1928 darauf aufmerksam, daß باجيان bei 'Āpz. möglicherweise ein Schreibfehler für باخشيان ist. *Baḫšī* bezeichnet im Uigurischen den buddhistischen Priester, bzw. den spirituellen Leiter, wofür man zahlreiche Belege aus den Turfanfragmenten beibringen kann (als Beispiele führe ich an aus F. W. K. Müller's *Uigurica* IV, hgg. v. A. von Gabain *SBAW*, Berlin 1931, Text B, Z. 4, 6, 41; Text C, Z. 26 f., 30; Text D, Z. 113). Von da ist das Wort in verschiedener Form und Bedeutung in die übrigen türk. Sprachen übergegangen (vgl. W. Radloff, *Versuch eines Wörterbuches der Türk.-Dialekte*, IV. Bd., Petersburg 1911, Sp. 1445 *bakšī*; Sp. 1464 *baḫšī*). Nach der o. S. 293, Anm. 3, zitierten Stelle aus dem bektaschitischen *Fn.* Tschudi's, fol. 21 r, Z. 6 ff. könnte man auch an eine Verschreibung aus حاجيان denken?

3 Ms. Aja Sofia 2049, Nr. 6 (s. u. S. 314).

4 Nachrichten über Nāṣir's Interesse und Tätigkeit für die *Futuwwa* aus den Historikern hat J. v. Hammer-Purgstall zusammengestellt in *JA*

des jüngeren Sohnes des Chalifen, des Prinzen Abulḥasan ʿAlī, geschrieben zu haben[1]. Damit ist die Schrift als in den

IV, 13 (1849), S. 1—14 und V, 6 (1855), S. 283—290 (vgl. auch Thorning, a. a. O., S. 206ff.). Die grundlegende Nachricht darüber bietet Ibn al-Aṯīr, ed. Tornberg, XII, 286f. = ed. Kairo XII, 202, Z. 15ff. unter dem Todesjahre des Chalifen (622 H.); die entsprechenden Nachrichten bei den übrigen Chronisten sind im wesentlichen von Ibn al-Aṯīr abhängig (so z. B. bei Abulfidā, *Taʾrīḫ*, ed. Kairo, III, 136 = ed. K.pel III, 142; Ibn aṭ-Ṭiqṭaqà, *Taʾrīḫ al-Faḫrī*, ed. Derenbourg, S. 236). Nach Kātib Čelebi, *Taqwīm at-tawārīḫ*, S. 73 ist Nāṣir i. J. 578 H./1182-1183 D. von dem Scheich ʿAbdalǧabbār eingekleidet worden (Quelle? diese Nachricht findet sich weder bei Abulfidā noch bei Ibn al-Aṯīr); daß ʿAbdalǧabbār der Meister des Chalifen Nāṣir ist, wird durch die *Tuḥfat al-waṣājā* bestätigt (s. die folgende Anm.), ebenso durch die Tübinger Futuwwa-Handschrift (vgl. Thorning S. 205). Über die Verleihung des *libās al-futuwwa* durch Nāṣir an auswärtige Fürsten findet sich bei Ibn al-Aṯīr nichts; Abulfidā, ed. Kairo, III, 113 = ed. K.pel, III, 119 hat eine allgemeine Notiz darüber unter dem Jahre 607 H./1210-11 D. Konkretere Angaben darüber, die v. Hammer *JA* V, 6, 283ff. z. T. im Wortlaut wiedergegeben hat, finden sich bei Ibn Taǵrībirdī und Ibn al-Furāt. Im ganzen genommen ist die Ausbeute aus den Historikern an Nachrichten über Nāṣir's Wirksamkeit für die *Futuwwa* spärlich.

1 Der Name findet sich in unserer Hdschr. fol. 108 v, Z. 14 (s. u. S. 315 die Wiedergabe des Wortlautes der Stelle) u. fol. 117 v, Z. 9, beide Male mit einem eigentümlichen Zusatz نحل bzw. نحلى, der, worauf mich Prof. Kahle aufmerksam machte, in نجل und نجلى zu verbessern ist; an der zweiten Stelle dürfte es sich um die Wiedergabe einer Notiz des Chalifen selbst handeln („mein Sohn"). Das Wort ist von dem Abschreiber nicht verstanden und daher verderbt worden. Über den Prinzen Abulḥasan ʿAlī mit dem *Laqab* al-Malik al-Muʿaẓẓam, den jüngeren, aber Lieblingssohn des Chalifen, dem dieser die Thronfolge zugedacht hatte, vgl. die interessante Schilderung anläßlich seines Todes i. J. 612 H./1216 D. bei Ibn al-Aṯīr, ed. Tornberg XII, 201 = ed. Kairo XII, 141 f. Die auf fol. 117 r f. wiedergegebene Futuwwagenealogie sowohl des Verf.s der Schrift, als auch dieses Prinzen endigt auf folgende Weise:

Scheich ʿAbdalǧabbār

der Chalife an-Nāṣir li-dīn Allāh	Scheich Abū ʿAlī b. al-Amīn
der Verf. der *Tuḥfat al-waṣājā*, Aḥmad b. Iljās an Naqqāš al-Ḫartabirtī	al-Malik al-Muʿaẓẓam Abulḥasan ʿAlī, der Sohn des Chalifen.

Futuwwakreis des Chalifen Nāṣir gehörig erwiesen[1] und durch das von Ibn al-Aṯīr überlieferte Todesdatum des Prinzen Abulḥasan ʿAlī (st. 20. Ḏulqaʿda 612 H./12. III. 1216 D.) ist der zeitliche Ansatz derselben auf etwa das erste Jahrzehnt nach 600 H. bestimmt. Die *Nisbe* des Verfassers (aus Charput) weist nach Ostanatolien.

Die *Tuḥfat al-waṣājā* ist nach den Angaben des Verfassers ein Auszug aus einem wahrscheinlich gleichfalls von ihm verfaßten größeren Werke über die *Futuwwa*, das *ʿUmdat al-wasīla* betitelt ist[2]. Auch in ihr dominieren zwar durchaus die zitierten Sprüche (meist in der schon bekannten Reihenfolge: Koran, Ḥadīṯ, Sprüche ʿAlī's, Sprüche berühmter Sufis), jedoch sind einerseits die Kapitel konkreter gefaßt oder beziehen sich direkt auf konkrete Einrichtungen (z. B. werden die *šurūṭ* Erfordernisse, die an den *Fatà* gestellt werden, vermerkt; ein Kap. handelt von dem *Naqīb* und den speziell an ihn gestellten Anforderungen und beschreibt kurz die Aufnahmezeremonie in den Bund, bei der der *Naqīb* als Zeremonienmeister die Hauptrolle spielte[3]), sodaß also an dem Bestehen einer festen Futuwwaorganisation, für die der Traktat geschrieben ist, kein Zweifel bestehen kann[4].

Anderseits nehmen theoretische Erörterungen einen breiten Raum ein. Unter diesen ist die wichtigste und interessanteste eine Futuwwaethik, in der der Vergleich derselben mit einem

---

1 Sie gehört also in die Nachbarschaft der dem gleichen Kreise entstammenden Futuwwaschrift in der Tübinger Hdschr. Ms. ar. VI, 137 (M. Weisweiler. S. 101, Nr. 134), über die uns H. Thorning a. a. O. S. 45 ff. und 188 ff. manches mitgeteilt hat und die demnächst von P. Kahle in der *Jacob-Festschrift* ausführlicher behandelt wird. Tatsächlich finden sich Berührungspunkte zwischen der *Tuḥfat al-waṣājā* und der Tübinger Futuwwaschrift.

2 Die Zuweisung ist nicht ganz sicher. Man könnte dem Wortlaute der betr. Stelle nach, der u. S. 315 wiedergegeben ist, auch an den Prinzen Abulḥasan ʿAlī als Verf. der *ʿUmdat al-wasīla* denken, doch erscheint mir die Zuweisung derselben an Aḥmed al-Ḫartabirtī die größere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Daß ein Autor für bestimmte Zwecke einen Auszug aus seinem eigenen Werke verfaßte, ist ja in der Literaturgeschichte der islamischen Welt nichts ungewöhnliches.

3 Unten S. 326 ff. in Übersetzung mitgeteilt.

4 Fol. 111 r, Z. 20 wird direkt von einem *Maḏhab al-futuwwa* gesprochen.

Baum durchgeführt wird. Dieser „Baum der *Futuwwa*" (*šağarat al-futuwwa*) oder „Baum des Erfolges" (*šağarat al-fawz*), wie er auch genannt wird, ist abgebildet[1], und der Text ist z. T. direkt weiter nichts als eine Erklärung dieser Zeichnung. Die Darstellung des Begriffkomplexes der *Futuwwa* unter dem Bilde eines Baumes scheint ein beliebtes Thema in den theoretischen Erörterungen der Futuwwakreise gebildet zu haben, auf das, auch wenn der Vergleich nicht in Einzelheiten durchgeführt wird, in Futuwwaschriften oft angespielt wird[2]. Auch scheint in dieser Form den Novizen die Begriffswelt der *Futuwwa* beigebracht worden zu sein[3]. Die Bezeichnung Achi kommt in dieser Form in der *Tuḥfat al-waṣājā* nicht vor, doch werden die *Fitjān* durchgängig mit *iḫwān* angeredet.[4]

Mitten hinein in die Futuwwaorganisation der anatolischen Achis dieser Zeit werden wir geführt durch das persische *Futuvvetnāme* des Nāṣirī[5], ein Gedicht von gegen 900 Doppel-

1 Fol. 112 r; er hat die Form einer Blattpflanze, die aus einem Gefäß herauswächst.

2 Ms. Aja Sofia 2049, fol. 182 r ff. findet sich außerdem noch ein eigener persisch geschr. Traktat über den Futuwwabaum, dem auch eine Abbildung desselben beigegeben ist (fol. 183 v). Kürzere Erwähnungen des Futuwwabaumes habe ich gefunden: 1. in einigen Handschriften des *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl, denen der Gruppe II und III (s. u. S. 325), indessen wohl nicht zu dem ursprünglichen Textbestande des *Fn.* gehörig, z. B. Cod. Bln We. II 1701, fol. 26 r; 2. in der späteren Nachschrift zum *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl in den Handschriften der Gruppe I, z. B. in cod. BT, fol. 97 r; cod. Kpz. 1, fol. 73 r; 3. in dem *Fn.* der Gerber von Ipek, in dessen Abschrift ich durch die Güte F. Bajraktarević' Einsicht nehmen konnte, Zeile 57 f. dieser Abschrift. Es würde sich lohnen, dieses Bild des „Baumes der *Futuwwa*" auf seine Herkunft hin zu untersuchen (Vl. Gordlevskij erwähnt in seinem Achiaufsatz in *Zapiski Kollegij Vostokovedov* [*Mémoires du Comité des Orientalistes*] 1926/27, II, 2, S. 245, Anm. 1 einen Artikel von A. Samoilovič über die *šeğere-i futuvvet* in der Krim in *Izvestija Russkogo komiteta dlja izučenija Srednei i vostočnoi Azii*, Serie II, Nr. 2, 1913, S. 57, der mir aber nicht zugänglich ist).

3 Darauf scheint mir wenigstens zu deuten, wenn in einem anonymen pers. Futuvvettraktat (Ms. Aja Sofia 2049, fol. 229 v, Z. 5) „den Baum zu zeichnen" (*šağara nivištan*) als ein Erfordernis des *Futuvvet-dār* bezeichnet wird, der *ṣāḥib-isnād* ist; nach letzterem Zusatz wäre es allerdings auch möglich, daß es sich hier um den geistlichen Stammbaum handelt.

4 Daraus ist aber natürlich für die wirkliche Herkunft der Bezeichnung Achi gar nichts zu entnehmen!

5 Ms. Köprülü 1597 II, 3 (s. u. S. 320). Auf dieses Werk hat als erster

versen. Dieses Gedicht ist genau datiert (689 H./1290 D.) und ist höchstwahrscheinlich zu lokalisieren in Nord-Ostanatolien (Tokat)[1]. Daß dieses Gedicht für die anatolischen Achis geschrieben ist, unterliegt keinem Zweifel: der Ausdruck Achi kommt immer da vor, wo der Verf. auf die konkreten Verhältnisse zu sprechen kommt; sonst, in mehr theoretischen Erörterungen findet er sich seltener. Außerdem ist es einem Emīr Moḥammed gewidmet, der ausdrücklich als Achi bezeichnet wird[2].

Auch dieses Werk entbehrt nicht ganz der lehrhaften Aussprüche berühmter Sufis über die *Futuwwa* und erläuternder Anekdoten, aber sie treten sehr zurück. Was die Aussprüche anlangt, so sind aus dem im Umlauf befindlichen Bestande nur einige wenige ausgewählt (je einer von al-Ǧunaid, al-Fuḍail, Abūbekr al-Warrāq, al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī, und an-Naṣrābāḏī) und die aus dem sufischen Legendenkreis stammenden Anekdoten der arabischen Traktate sind ersetzt durch andere, die offenbar einem ganz anderen Kreise entstammen. Dazu kommt dann noch eine Anzahl Legenden aus den Prophetengeschichten, die von der *Futuwwa* der betr. Propheten (Adam, Nūḥ, Ibrāhīm, Jūsuf, Dāwūd, Suleimān, die Siebenschläfer) handeln[3].

Was uns aber an diesem Werk besonders wertvoll ist, ist, daß wir hier zum erstenmal mit positiven Angaben über Einrichtungen und Bräuche des Achitumes bekannt gemacht werden. Gewiß ist hiervon mancherlei reine Theorie; das meiste dagegen dürfte die wirklichen Verhältnisse in etwa wiedergeben. So erfahren wir, aus welchen Bevölkerungsklassen keine Mitglieder in die Futuvvetbünde aufgenommen werden[4], und durch

---

Kilisli Rif'at aufmerksam gemacht (*Türk. Jurdu*, n. F. Bd. 5, 1926, S. 64 f.; vgl. meinen Achiaufsatz *Islamica* IV, S. 37).

1 Wenn man annimmt, daß der Verf. eines anderen Traktates in dieser Hdschr., der an sich nichts mit *Futuwwa* zu tun hat, gleichfalls Nāṣirī geheißen, mit dem Verf. unseres Gedichtes identisch ist.

2 Ein Teil der Widmungsverse (Vers 845—854 meiner vorläufigen Zählung) sind bei Kilisli Rif'at wiedergegeben.

3 S. darüber und über das Folgende die Inhaltsangabe u. S. 321.

4 Der Ausschluß der 1. Gruppe, Ungläubige, sollte man meinen, wäre für Muslime eine Selbstverständlichkeit; die Grabschrift des Achi Pangalos in Konia (s. meinen Achiaufsatz in *Islamica* IV, S. 46) beweist aber, daß

welche Vergehen jemand der *Futuvvet* wieder verlustig geht[1]; ferner hören wir von den beiden Gruppen innerhalb des Bundes, den *Sajfī*, deren Patron ʻAlī, und den *Qawlī*, deren Patron Abūbekr ist. Es wird über das Genießen von Wasser und Salz, über die Gürtung, über die Lösung des Gurtes, über die Ausstellung eines Diplomes (*dastūrī*) von seiten des Achi, über die Hosen (*šalvār*) und die Binde (*dastārča*), über die Kleidung, über das Gastmahl und endlich auch über das *Samāʻ* gehandelt, jene sonst für die Mevlevis charakteristische Andachtsübung, von der wir ja schon aus Jaḥjà b. Ḫalīl wissen, daß auch die Achis sie pflegten.[2] Für jeden einzelnen dieser Bräuche

diese Vorschrift zum mindesten bisweilen umgangen wurde. Die 2. Gruppe, die *Munāfiqūn*, ist natürlich reine Theorie; reale Gruppen dagegen dürften die folgenden sein: 3. Wahrsager (*kāhin*, J. b. Ḫ. hat dafür „Astrologen"), 4. Weintrinker, 5. Bader (*dallāk*), 6. Ausrufer (*dallāl*), 7. Weber (*ǧullāh*, J. b. Ḫ. dafür *pīšekār*), 8. Metzger, 9. Chirurgen, 10. Jäger, 11. Zöllner (*ʻāmil*), 12. Kornwucherer (*muḥtakir*). Zu Nr. 7 dieser Aufzählung bemerke ich, daß Weber vielfach im Orient als unrein gelten (vgl. dazu I. Goldziher in *Globus*, Bd. 66, 1894, S. 203 ff.); so kommt z. B. *Ahl Ḥājik* „Webervolk" als Bezeichnung einer Pariaklasse in Südarabien vor (auch *Zâbih* „Schlächter" gennant bei H. von Maltzan, *Reise nach Südarabien*, Braunschweig 1873, S. 190 f.). Goldziher a. a. O. 205 weist darauf hin, daß im *Kitāb al-aġānī* 14, 143[2] *Ḥāʼik ibn ḥāʼik* als Schimpfwort vorkommt. Worauf diese Pariastellung der Weber beruht, vermag ich nicht zu sagen. Trotz ihrer verachteten Stellung sind die Weber später in das Zunftsystem mit aufgenommen worden und haben in Abunnaḍr al-Ḥajjāk einen Patron bekommen (vgl. I. Goldziher, *Abhandlungen zur arab. Philologie*, II. Teil, Leiden 1899, S. LXXXIV unten nach dem Gothaer Zunfttraktat Nr. 903, Pertsch II, 179, über welchen man außer Goldziher a. a. O. S. LXXVII ff. auch Thorning S. 41 ff. vergl.)

1 Es werden 20 Vergehen aufgezählt: 1. Weintrinken, 2. Unzucht, 3. Päderastie, 4. böswillige Nachrede (der *ġammāz*), 5. der *munāfiq*, 6. Stolz, 7. Feigheit (? der *ǧabhān*), 8. Neid, 9. Zorn, 10. Lüge, 11. Nichteinhaltung des Versprochenen, 12. Hinterlist (der *ḫāʼin*), 13. Scheelsüchtigkeit, 14. Fehlersucht (*ʻajb ǧustan*, d. h. nach Sünden bei anderen suchen), 15. Geiz, 16. Verrat anvertrauten Geheimnisses, 16. Verleumdung (*buhtān*), 18. Diebstahl, 19. Übertretung eines Verbotes (*ḥarām*), 20. allgemeiner Rat. Diese Aufzählung dürfte als Ganzes schwerlich die Grundlage für einen Ehrenkodex abgegeben haben, auf Grund dessen gegebenenfalls auf Ausschluß vom Bunde hätte erkannt werden können. Vielmehr dürfte sie nur als allgemeine Richtschnur für die ethische Haltung der Bundesmitglieder zu werten sein.

2 Daß die Achis bei ihren Zusammenkünften „tanzten", wissen wir bereits aus Ibn Baṭṭūṭa II, 262; bei diesen Tänzen wird es sich wohl um

ist aus der Prophetengeschichte die Herkunft von irgendeinem der alten Propheten belegt. Natürlich fehlen auch nicht Unterweisungen allgemeiner Art, etwa, wie der Achi sich zu seinen Jüngern verhalten soll und umgekehrt, über empfehlenswerten und tadelnswerten Umgang, sowie über gesittetes Benehmen — letzteres sehr summarisch.

Alles in allem, haben wir in dem *Fn.* des Nāṣirī ein Werk vor uns, das uns ziemlich ausführlich nicht nur über den Geist, der in den Achibünden Anatoliens herrschte, unterrichtet, sondern uns auch bereits mit den Haupttatsachen ihrer Gebräuche und Einrichtungen bekannt macht. In seiner Ausführlichkeit sowohl wie in seiner konkreten Bezugnahme auf die Wirklichkeit der Achibünde ist es uns als Quelle zur Kenntnis derselben sehr wertvoll.

Auf den genannten arabischen und persischen Achischriften fußte nun das für die anatolischen Achis geschriebene erste türkische *Futuvvetnāme* des Jaḥjà b. Ḫalīl, das in der 2. Hälfte des 14. Jhdts. verfaßt worden ist[1]; und zwar steht es in allernächster Beziehung zu dem persischen *Fn.* des Nāṣirī, hat aber auch aus der *Tuḥfat al-waṣājā* und anderen Schriften, die sich noch nicht identifizieren lassen, Abschnitte übernommen. Im Gegensatz zu den bisher genannten Werken, deren mehr literarischer Charakter sie vor Textverwilderung geschützt hat, haben wir es hier mit einer den praktischen Bedürfnissen als Regelbuch des Bundes dienenden Schrift zu tun, für die daher in vollstem Maße das zu Anfang über die textliche Überlieferung gesagte gilt: es finden sich kaum zwei Handschriften, die den Text in gleicher Weise überliefern, sodaß eine exakte Feststellung eines ursprünglichen Textes überhaupt gar nicht möglich ist. Ja, ich glaube sogar, daß die ursprüngliche Textgestalt, soweit ich nach den mir bisher bekannt gewordenen Handschriften urteilen kann, gar nicht überliefert ist.

Unter den mir bekannten Handschriften findet sich eine

---

den kultischen Tanz, wie er als Hauptteil des *Samā'* von den Mevlevis gepflegt wird, handeln (vgl. meinen Achiaufsatz *Islamica* IV, S. 16).

1 Einen sicheren Anhaltspunkt zur Datierung des *Fn.*s des Jaḥjà b. Ḫalīl bietet die in der Schrift genannte Plünderung von Alexandria durch die Franken i. J. 1365 D.: es muß wenige Jahre später entstanden sein (vgl. S. 40 meines Achiaufsatzes *Isl.* IV).

Gruppe[1], die mir wohl den ursprünglichen Textbestand relativ am ausführlichsten und treuesten wiederzugeben scheint (Gruppe I), doch ist in diesen Handschriften dem Text ein Kap. hinzugefügt, in dem ganz andere Ausdrücke für die Begriffswelt der *Futuvvet* verwendet werden. Es handelt sich hier offenbar um einen späteren Zusatz, der das *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl für die inzwischen erfolgte Veränderung der Verhältnisse brauchbar machen sollte[2], in der die Futuwwabünde zu einfachen Zünften geworden waren. Es war die Zunft der Gerber, die, da sie einen Achiheiligen, Achi Evran, zu ihrem Patron hatte, die Achitradition weiter zu pflegen sich berufen fühlte, und das *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl als ihre Zunftschrift weiter benutzte, die Schrift aber natürlich für ihre Zwecke umarbeiten mußte[3]. Der Kreis, aus dem heraus dieser Zusatz stammt, ist denn auch ausgesprochenermaßen der Kreis der späteren Zünfte, für den das später zu besprechende *Fn.* des S. Meḥmed b. S. ʿAlāeddīn i. J. 1524 verfaßt wurde.

Dieser Zusatz findet sich in den übrigen Handschriftengruppen nicht, obwohl auch sie nicht von Überarbeitungen frei sind. Eine II. Gruppe weist sehr viele Auslassungen auf, hält sich aber sonst im allgemeinen relativ streng an den Wortlaut, wie er in I vorliegt; eine III. Gruppe dagegen stellt vielfach eine Paraphrasierung des Textes dar, in der z. T. alte Ausdrücke durch modernere ersetzt sind — was nicht ausschließt, daß auch gelegentlich das Verhältnis in dieser Beziehung umgekehrt ist —, z. T. die in den beiden ersten Gruppen knappere Diktion etwas breiter ausgeführt ist. Auch unter sich selbst weisen die zu dieser Gruppe gehörenden Handschriften die meisten Abweichungen voneinander auf, so daß man manchmal den Eindruck hat, daß es sich bei ihnen gar nicht um Abschriften, sondern um Nachschriften nach Vorlesungen handelt.

Das Verhältnis dieses *Fn.* zu seinen Vorlagen ist nicht

---

1 Das nähere über die Hdschriften des *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl s. u. S. 323 ff.

2 Dieser Zweck wird in der Nachschrift direkt ausgesprochen, wenn Cod. BT fol. 98 v = Cod. Kpz 1, fol. 74 v gesagt wird, es sollen nun die Ausdrücke der derzeitigen Futuvvetkreise (بو زمان ايچندهكى اهل طريقت) erläutert werden (vgl. meinen Achiaufsatz S. 42).

3 Tatsächlich entstammen die meisten Hdschr., die das *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl enthalten, Kreisen der Gerberzunft.

leicht zu fassen. Um einfache Übersetzungen der übernommenen Abschnitte handelt es sich in den wenigsten Fällen, vor allem nicht bei den aus dem *Fn.* des Nāṣirī entnommenen Stellen. Obwohl vielfach die Überschriften, — auch bei Jaḥjà b. Ḫalīl ist deren persische Form beibehalten —, in beiden Schriften identisch sind, finden sich in der Diktion des Textes selbst Unterschiede, die mit der Annahme einer Übersetzung Jaḥjà's aus Nāṣirī unvereinbar sind: während nämlich die Diktion bei Jaḥjà eine natürliche für Prosa passende Form hat, die einen ziemlich ursprünglichen Eindruck macht, finden sich bei Nāṣirī Veränderungen ganz charakteristischer Art, auch in der Angabe von Tatsächlichkeiten, die wohl zum größten Teile durch die Formung in gebundener Rede bedingt sind. Eine Rückformung in Prosa aus der Poesie Nāṣirī's würde ein anderes Ergebnis gezeitigt haben. Um dieses Verhältnis zwischen Nāṣirī und Jaḥjā b. Ḫalīl zu zeigen, gebe ich im folgenden eine kurze Textprobe von beiden, wobei ich den Text bei Jaḥjà b. Ḫalīl in den drei Formen, wie er in den drei Handschriftengruppen überliefert ist, biete.

I. Gruppe: nach Cod. BT, fol. 60r = Cod. Kpz 1, fol. 35v:

وبر زمانده برٌ اولو اَخِیَ بر قاچ کشیلر خِدمتین قلوردی بر اوغلانجق
دخی بیله اخی اوغلانجغه عزّت قِلوردی اندن بو کشیلر آیِتُدیلر جملَمُزه
تربیت قِلورسن بو اوغلانجغه قَتِی عزّت قِلورسن اخی اول کِشِنُك هر
بریسنُك النه بِرَر قوش وِیردی آیِتدی وارُك هر بریکوز بو قوشلری بر
خلوت یِرده بوغزلَك دِدِی پس هر بری بر یِرده بوغزلیوب کتوردِلر اول
اوغلان آلوب کتدوکی قوشی کِرُو دِرِی کَتوردی اخی ایتدی سن نیچون
دری کتوردُك اوغلانجق آیِتدی هر قَنْده کِم واردم تکری انده حاضر
ایدی جهانده هیچ خلوتِ یر بولمدم اخی ایتدی کورُك امدی
بن بونده خوش اکْلمقلق کوردم اَنُك ایچون بوکُا اَرتق عزّت قِلورِن.

II. Gruppe: nach Cod. D, fol. 31v:

بر زمانده بر اولو اَخِیَا بر قَبج کشی خدمت قلورلردی بر کِیچی
اوغلانجق بولاروکله بِلَیُدی اخی اول اوغلانه قَتِی عزّت قلوردی اول
کِشِلر ملول اولدِلر اَخی بولاروك احوالن بلدی هر برینوك النه بِرَر

قوش ویردی واروك هر بریکوز بر خلوت یرده بو قُشلاری بُغَزْلَك سزی
کمسه کورمَیَا دیدی هر بری واردلر بر خلوت یِرده اول قُشْلاری
بُغَزْلَدِلر اول اوغلان دِرِی کتوردی اَیِتْدِیلر سن نیچون دری کتوردك یا
اوغلن دِدِلر پس اوغلان ایتدی هر قنده که واردم بغزلَیَم تنکری حاضر
کوردم هیچ خلوت یر بولمادم اخی ایتدی کوردوك امدی بن بوندن
اکلمقلق وقابلیّت کوردوکم ایچون بوکا ارتوق عزّت قلورین.

III. Gruppe: nach Cod. B, fol. 31v und Cod. JT, fol. 43r (das in eckigen Klammern fehlt in JT; ab Strich nur nach JT):

بر[1] زمانده بر اولو اخی واردی وبر قاچ کشیلر [صدق واعتقاد له]
اکا حذمت قلدلر[2] اول جماعتله[3] بر کچی اوغلنجوق [دخی] واردی
اخی اول اوغلانه قتی عزّت قیلوردی | اول کشلر اخی بر اوغلانه حرمت
قلدوغیچون ملول اولدِلر اخی بونلرك ملول اولدقلرین بلدی بو[4] کَزْ هر
برنك النه برر قوش وردی ایتدی وارك هر برکوز بر خلوتده بوغزلك
کمسه سزی کورمسون دی پس هر بری وارِدلر بر یرده بوغزلدِلر دخی
کتوردلر اول اوغلان دخی کزدی کرو دری کتوردی اخی ایتدی یا اوغلان
سن نچون کرو کتوردك اول اوغلان ایتدی یا شیخ هر قنده کم واردمسه
تکری حاضر کوردم هیچ خلوت یر بولمادم اخی ایتدی یا یکتلر کورك
امدی بن اوغلانده اکلمقلق وقابلیت کوردکمچون بکا ارتق عزت قلوروا.

Kontaminierte Übersetzung nach allen drei Gruppen:

„Es war einmal ein großer Achi; dem dienten einige Leute. Unter diesen befand sich auch ein kleiner Knabe. Diesen Knaben ehrte der Achi sehr. Die Leute waren darüber betrübt. Dies merkte der Achi. Da gab er einem jeden einen Vogel in die Hand und sagte: ‚Geht, jeder von euch erdrossele den Vogel an einem einsamen Ort; daß euch aber niemand sieht!‘ Ein jeder ging, erdrosselte den Vogel an einem einsamen Ort und brachte ihn zurück. Der Knabe aber brachte den Vogel lebendig zurück. Da fragte ihn der Achi: ‚Warum hast du den Vogel lebendig wiedergebracht?‘ Darauf antwortete der Knabe: ‚O Meister, wohin ich auch ging, sah ich Gott gegenwärtig; ich fand keinen einsamen Ort.‘ Da sprach der Achi: ‚Seht ihr, Burschen (*jigitler*, nur in Cod. JT), weil ich bei diesem Knaben Verständnis und Fähigkeit gefunden habe, deshalb ehre ich ihn so‘.“

---

1 Cod. JT اِلرُو. 2 JT قلوردی. 3 JT بونلرك آره سنده. 4 L بر ?

Fn. des Nāṣirī (Ms. Köprülü 1597, fol. 108):

٧٦١ آن اخی میخواست تا بشناسد او   خوب‌را از زشت وبدرا از نِکو
٧٦٢ چند کس‌را از برای امتحان   داد مرغی هر یکی‌را آن زمان
٧٦٣ کفت هر یکرا بکُش در خلوتی   مرغ خودرا تا بیابم سلوتی
٧٦٤ چون شنیدند آن سخن بیرون شدند   مرغرا کشتند وآنکه آمدند
٧٦٥ کودکی آمد در آخر با ادب   مرغ خودرا زنده آورد ای عجب
٧٦٦ کفت بر هر جانبی بشتافتم   هر کجا رفتم خدارا یافتم
٧٦٧ چون ندیدم جای خالی در جهان   مرغ من کشته نشد ای خرده دان
٧٦٨ پس اخی بر چشم او بوسه بداد   کفت چون تو مادر کیتی نزاد
٧٦٩ در حلاوت شکّر وشهدم تویی   بعد مرك من ولی عهدم تویی

761. Jener Achi wollte den Schönen vom Häßlichen und den Schlechten vom Guten unterscheiden.
762. Da gab er einigen Leuten zur Prüfung je einen Vogel.
763. Er sprach zu einem jeden: „Töte deinen Vogel, an einem einsamen Ort, damit ich etwas Zerstreuung finde".
764. Als sie dieses Wort hörten, gingen sie hinaus, töteten den Vogel und, als sie [wieder] kamen,
765. Kam ein Knabe schließlich mit Anstand, und brachte, o Wunder, seinen Vogel lebendig [wieder].
766. Er sprach: „Ich eilte überall hin, aber wohin ich auch ging, fand ich Gott.
767. Da ich keinen leeren Ort in der Welt fand, wurde mein Vogel nicht getötet, o Weiser".
768. Da gab ihm der Achi einen Kuß aufs Auge, und sprach: „Einen wie dich hat die Mutter Erde nicht geboren.
769. Du bist mir Zucker und Honig an Süßigkeit; nach meinem Tod sollst du mein Nachfolger sein".

Der Unterschied in dieser persischen poetischen und der türkischen prosaischen Version in dieser Geschichte springt in die Augen. Obwohl erstere an Worten reicher ist, fehlt in ihr doch ein m. E. für die Erzählung wesentliches Moment, das die türkische Prosaversion berichtet, nämlich, daß der Achi den Knaben bereits kennt, und ihn deshalb vorzieht, weshalb die anderen Jünger eifersüchtig sind; die Geschichte mit dem zu tötenden Vogel ist also hier nicht eine Probe, durch die der Achi den besten Jünger heraussuchen will, wie in der persischen Version, sondern ein Exempel, durch das er den anderen die Vorzüge seines Lieblings demonstrieren will. Man kann darüber

natürlich verschiedener Meinung sein, welche der beiden Formen der Erzählung als die ursprünglichere anzusprechen ist. Für unsere Zwecke kommt es aber auf die Frage an, ob Jaḥjà's Version direkt auf die des Nāṣirī zurückgehen kann oder nicht; und diese Frage glaube ich verneinen zu müssen: daß Jaḥjà in seinem Volksbuch die literarische Version Nāṣirī's weitergesponnen und motivreicher ausgestaltet habe, das scheint mir unwahrscheinlich zu sein; vielmehr wird er die von ihm vorgetragene Version in seiner Vorlage so vorgefunden haben. Es finden sich auch keine Anklänge an Nāṣirī's Rhetorik: Jahjà ist einerseits im Ausdruck knapper, anderseits aber an zum Aufbau der Erzählung dienlichen Motiven reicher, während Nāṣirī dieselbe etwas vereinfacht hat, um sie anderseits durch die Ausdrucksmittel der pers. poetischen Sprache zu bereichern.

Ähnlich ist auch das Resultat bei der Vergleichung anderer Stellen, an denen die beiden Schriftsteller dasselbe Thema behandeln: immer haben wir bei Nāṣirī eine wohl durch die poetische Form veranlaßte eigentümlich unscharfe Formulierung, in der manchmal für den logischen Aufbau des Gedankens oder der Erzählung wesentliche Punkte nur angedeutet sind, oder aber ganz fehlen, während bei Jaḥjà b. Ḫalīl die Formulierung zwar knapper, aber zugleich auch schärfer ist. Eine türk. Prosaübersetzung aus persischer Poesie würde anders ausgefallen sein: entweder sie hätte die gleiche logische Unschärfe gezeigt wie die Vorlage, oder sie hätte durch weitschweifige Erörterungen das nachgeholt, was sie in dieser Hinsicht in der Vorlage vermißte, aber zu einer guten Prosaversion nicht meinte vermissen zu können.

Da dies aber nicht der Fall ist, vielmehr die Diktion bei Jaḥjà b. Ḫalīl trotz aller inhaltlichen Übereinstimmungen mit Nāṣirī einen ziemlich ursprünglichen und von Nāṣirī unabhängigen Eindruck macht, so sind wir wohl gezwungen, eine direkte Abhängigkeit des einen Werkes vom anderen abzulehnen, dafür aber für beide Werke die gleiche Vorlage anzunehmen. Und zwar wird es sich hier um eine in persischer Prosa verfaßte Schrift handeln, die ähnlich wie die Schrift des Jaḥjà b. Ḫalīl ein ausführliches Regelbuch der Achis darstellte, auf Grund dessen dann unter Beschränkung der konkreten Angaben Nāṣirī sein poetisches Werk dichtete, während Jaḥjà b. Ḫalīl

es in extenso ins Türkische übersetzte. Diese persische Prosavorlage schimmert bei Jaḥjà b. Ḫalīl noch durch, und verrät sich am deutlichsten einmal in den in persischer Form beibehaltenen Überschriften, zum anderen in der persischen Nummerierung bei Aufzählungen[1].

Nach dem gesagten wird es nicht mehr überraschen, wenn in konkreten Dingen auch bei den bereits von Nāṣirī angeschnittenen Themen das *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl sich als ergiebiger erweist als das des Nāṣirī, bei dem trotz aller Heranziehungen konkreter Bundesinstitutionen doch das Hauptgewicht auf der abstrakten Lehre, namentlich der Ethik liegt, während das *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl als Regelbuch eben diese konkreten Bundesregeln zum eigentlichen Gegenstande der Darstellung hat. So bringt Jaḥjà b. Ḫalīl auch manches, was Nāṣirī gar nicht bietet, so vor allem die detaillierte Schilderung der wichtigsten Zeremonien, der Aufnahme in den Bund und des Gastmahles; ferner die für alle möglichen Gelegenheiten des täglichen Lebens geltenden Anstandsregeln[2].

Ob neben der mit dem *Fn.* des Nāṣirī gemeinsamen persischen Vorlage noch andere selbständige Quellen, aus denen

---

1 In einigen Hdschr. ist diese persische Nummerierung dann durch türkische ersetzt worden. Daß die Vorlage Jaḥjà's persisch war, ist wenigstens in einer der mir zugänglichen Hdschr. ausgesprochen, Cod. JT, fol. 21 v, Z. 4, wo gesagt ist, daß die bisherigen Schriften der Achis „in persischer Sprache" (*fārisī dilinǧä*) verfaßt waren. In den anderen Hdschr. findet sich dafür die farblosere Angabe, sie wären in „eines jeden eigener Sprache" (*kändü dilinǧä*) verfaßt, was ja praktisch fast auf dasselbe hinausläuft, da außer persisch nur noch arabisch hinzukommt, während das türkische ausscheidet, denn das erste türkische *Fn.* will ja eben das des Jaḥjà b. Ḫalīl selbst sein.

2 Wie mir J. H. Mordtmann freundlichst mitteilt, berühren sich diese Anstandsregeln im *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl vielfach mit denen in einem türkischen Traktat mit dem Titel *Kitāb-i mustaqīm*, der unter Murād II. verfaßt ist, und von dem sich zwei Handschriften in Berlin befinden: 1. Ms. orient. 4° 302 (Pertsch Nr. 104) und 2. Ms. orient. 4° 1366; ferner eine in Wien: A. F. 299 (492 = Flügel III, S. 141, Nr. 1702) und eine in Erlangen Nr. 44b. Die Anstandsregeln bei Jaḥjà b. Ḫalīl beziehen sich auf folgende Themen: Essen, trinken, sprechen, sich ankleiden, aus dem Hause gehen, sich in der Öffentlichkeit bewegen (mehrere Themen, darunter Kauf und Verkauf), ins Haus treten, sitzen, zu Gast gehen, Einladung, Krankenbesuch, Kondolenzbesuch, Gräberbesuch, austreten, ins Bad gehen, sich schlafen legen, vom schlafen aufstehen u. ä.

Jaḥjà b. Ḫalīl geschöpft haben könnte, in Frage kommen, ist nicht ohne weiteres zu sagen. Der Verf. gibt mehrfach Titel von Büchern an, aus denen er geschöpft haben will. Da diese Angaben aber meist nur ganz allgemein gehalten sind, ohne Bezug auf bestimmte Abschnitte des Buches, so ist die Nachprüfung erschwert[1]; zudem muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß diese Quellenangaben als ganzes aus der Hauptvorlage mit übernommen worden sind.

Dies gilt jedoch wohl nicht von einer größeren Entlehnung aus der oben genannten *Tuḥfat al-waṣājā* des Aḥmed b. Iljās al-Ḫartabirtī[2], da diese Quelle in der allgemeinen Aufzählung seiner Quellen nicht genannt ist, sondern nur bei der Entlehnung selbst. Es handelt sich hier um die *Silsile* der *Futuvvet* von ʿAlī, bzw. Selmān al-Fārisī[3] bis auf den abbasidischen Chalifen an-Nāṣir li-dīn Allāh (reg. 575—622 H./1180—1225 D.), den berühmten Reformator der *Futuwwa*. Da wir die *Tuḥfat*

1 Eine Aufzählung der Quellen findet sich im Vorwort (am vollständigsten in Gruppe I: Cod. BT. fol. 29 r = Kpz. 1, fol. 4 r unten), und zwar ist genannt: *Tefsīr*, *Ḥadīṯ*, *Qiṣaṣ ul-anbijāʾ*, *Tezkiret ul-evlijāʾ*, ein *Musammà kitābi* (irgendwie verderbt; Cod. D. fol. 4 v oben findet sich anstatt dessen *ʿIlm ul-vasīle kitābi*), *Kitāb ul-qalāʾid*, *Maqālāt* (Cod. D. dafür *Menāqib*) des Propheten, *Esrār ul-ʿārifīn* und *Selvet ul-ʿārifīn*. Die ersten vier der genannten Quellen sind natürlich nicht als Buchtitel aufzufassen, sondern als Literaturklassen; es handelt sich bei den zitierten Koranversen, Ḥadīṯstellen und Geschichten und Aussprüchen von Propheten und Heiligen nicht um Material, das der Verf. neu aus den Quellen zusammengestellt hat, sondern um eine Zusammenstellung von in Futuvvetkreisen in Umlauf befindlichem Material, das, wie wir gesehen haben, auch in anderen Futuvvetschriften sich findet. Die übrigen Buchtitel zu identifizieren hat seine Schwierigkeiten, da wir mit starken Verderbnissen rechnen müssen. Unter *ʿIlm ul-vesīle kitābi* mag vielleicht die *ʿUmdat al-wasīla* des Aḥmed b. Iljās al-Ḫartabirtī, des Verfassers der *Tuḥfat al-waṣājā*, vielleicht auch diese selbst gemeint sein. Unter den Titeln *Esrār ul-ʿārifīn* und *Selvet ul-ʿārifīn* versteckt sich vielleicht das *Menāqib ul-ʿārifīn* des Aflāki, das 754 H./1353 D. verfaßt worden ist, mit welchem Werke das *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl tatsächlich, wenigstens formal, einige Berührungspunkte zeigt (s. darüber bereits meinen Achiaufsatz in *Islamica* IV, S. 39).

2 Über die *Tuḥfat al-waṣājā* s. o. S. 294ff. Daß sich die Entlehnung aus diesem Werke nicht bei Nāṣirī findet, beweist an sich noch nichts, daß sie nicht bereits in der Vorlage der beiden Werke des Nāṣirī und des Jaḥjà enthalten war.

3 Selmān-i Fārisī als Patron der *Futuvvet* wird auch im *Fn.* des Nāṣirī genannt (Vers 543), die ganze *Silsile* aber nicht.

al-waṣājā jetzt haben, so ist ein Vergleich der Entlehnung mit der Vorlage möglich: Jaḥjà b. Ḫalīl hat die *Silsile* ein wenig abgekürzt. Eine bedeutsame Abweichung von der Vorlage aber weist die Weiterführung über an-Nāṣir auf: während der Verf. der *Tuḥfat al-waṣājā* sich selbst als *Fatà* des Chalifen bezeichnet, bzw. seinen Gönner, den Prinzen Abulḥasan ʿAlī über einen Scheich Abū ʿAlī b. al-Amīn mit ʿAbdalǧabbār, dem Meister des Chalifen an-Nāṣir in Beziehung setzt, wird in der Entlehnung bei Jaḥjà b. Ḫalīl die *Silsile* über an-Nāṣir weitergeführt auf aẓ-Ẓāhir Ġijāṯaddīn Ġāzī, einen Sohn Saladin's, der 582—613 H./1186—1216 D. in Aleppo regierte, womit dann die *Silsile* endigt[1].

Ob diese Nennung eines Ejjūbidenfürsten in Zusammenhang steht mit der von Jaḥjà b. Ḫalīl angedeuteten literarischen Beziehung zu Ägypten[2], oder wie sonst diese bemerkenswerte Abweichung von der Vorlage zu erklären ist, ist schwer zu sagen. Vielleicht gibt hier Jaḥjà b. Ḫalīl eine ägyptische Überarbeitung der *Tuḥfat al-waṣājā* wieder, von der ein Exemplar aus der fränkischen Beutemasse von Alexandria unserem Jaḥjà in die Hände gefallen war?

Soviel geht jedenfalls aus den verschiedenen Bemerkungen über persönliche Beziehungen in den behandelten Achischriften hervor, daß das Achitum mit zu der vom Chalifen an-Nāṣir entscheidend beeinflußten Gruppe der *Futuwwa* gehört; auch der *Maḫlaṣ* Nāsirī des Verfassers des persischen poetischen *Fn.*'s hängt sicher damit zusammen. Die in arabischer und persischer Sprache erhaltene literarische Produktion der Achis deutet auf Ostanatolien (Tokat, Charput) als deren Hauptsitz hin, und deren Verbreitung auch auf iranischem Gebiete, zum mindesten Azerbaiǧān (Achi Aḥmed al-Ardebīlī). Vom Osten aus mag sich das Achitum über ganz Anatolien verbreitet haben: Jaḥjà b. Ḫalīl stammt offenbar aus der südwestlichsten

1 Als weitere Entlehnungen mit Angabe der Quelle sind zu buchen einige Verse aus Ǧelāleddīn Rūmī's *Meṯnevī*.

2 Nach der Plünderung Alexandrias durch die Franken (am 10. Okt. 1365 D.) kaufte Jaḥjà b. Ḫalīl von Franken einige Bücher, offenbar aus der Masse der erbeuteten Güter. Der Wortlaut der darauf bezüglichen Stelle des *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl ist wiedergegeben in meinem Achiaufsatz, *Islamica* IV, S. 40.

Ecke — er hat seine Ausbildung in Milas erfahren, sein Lehrer stammte aus Antalia (heute Adalia); es ist also wohl anzunehmen, daß er selbst auch aus dieser Gegend stammt.[1] Aus dieser geographischen Fixierung heraus ist wohl auch der von Jaḥjà angedeutete literarische Zusammenhang mit Ägypten zu verstehen, der freilich abgesehen von der genannten Beziehung auf einen Ejjūbidenfürsten vorerst noch nicht näher zu fixieren ist.

Zur religionsgeschichtlichen Stellung der behandelten Achischriften läßt sich zunächst eine ʿalidische Einstellung feststellen: ʿAlī ist der eigentliche Patron der *Futuwwa*, von ihm ist Selmān al-Fārisī, mit dem die *Silsile* der Futuwwakreise anhebt, gegürtet worden, und mit einem Lobe ʿAlī's, das von dem Ḥadīṯ-Spruch لا فتى الا علي („ʿAlī ist der wahre *Fatà*") ausgeht, beginnt auch das *Fn.* des Nāṣirī[2].

Indessen mit schiitischer Gesinnung im Sinne irgendeiner mit dem Namen Schīʿa bezeichneten heterodoxen Sekte verbindet sich diese Einstellung nicht. Wohl sind Einflüsse der bāṭinitischen Schriftstellerei bemerkbar, so wenn gelegentlich Buchstabenspielerei getrieben wird[3]; möglicherweise liegt auch in der Durchführung des Bildes vom Baum bei der Dar-

1 Fr. Babinger macht mich freundlichst darauf aufmerksam, daß die *Nisbe* des Jaḥjà b. Ḫalīl, al-Burġāzī o. ä., sich möglicherweise auf einen Ort برغاز oder بورغاز (l. wohl بورغاز) in der Umgebung von Turchal bei Tokat beziehe, der in dem Aufstand des Ǧelālī 1520 eine Rolle spielte (Saʿdeddīn, *Tāǧ et-tevārīḫ* II, S. 384, Z. 7 und 10 des Abschnittes über Ǧelālī). Sollte dies zutreffen, was natürlich durchaus möglich ist, so wäre Jaḥjà b. Ḫalīl vielleicht mit als einer der Übertrager des Achitumes von Ostanatolien nach dem Westen anzusprechen. Allerdings ist der Ortsname Burgaz (v. griech. πυργός) auf einstigem byzantinischen Boden nicht gerade selten.

2 Vers 14 des *Fn.* des Nāṣirī. Zu der ʿalidischen Einstellung der *Futuwwa* paßt auch, was Muṣṭafà Ǧawād in *Loghat al-ʿArab* VIII, 1930, S. 242 über die Rolle mitteilt, die der ʿAlide Ǧalāleddīn ʿAbdallāh b. al-Muḫtār als *Naqīb* der *Futuwwa* unter den Chalifen an-Nāṣir und al-Mustanṣir spielte.

3 Ein allerdings ganz harmloses Beispiel hierfür bietet gleich der u. S. 320 wiedergegebene Anfangsvers des *Fn.* des Nāṣirī. In einigen Handschriften des *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl (z. B. Cod. B, fol. 26 r) findet sich eine Aufzählung von 7 heiligen Buchstaben ʿAlī's: *Qāf, Alif, Nūn, Tā, Mīm Hā, Jā.*

stellung der Ethik irgendein bāṭinitischer Einfluß zugrunde[1]. Doch das ist ja in der Zeit nach dem Auftreten Ibn al-ʿArabī's nicht verwunderlich, zumal die Beziehung des Achitumes zu dem von Ibn al-ʿArabī beeinflußten Mevlānā Ǧelāleddīn Rūmī auf der Hand liegt[2]. Damit ist jedoch noch nichts bewiesen für eine schiitische, oder gar bāṭinitische Einstellung im heterodoxen Sinne. Irgendwelche positive schiitische Äußerungen finden sich nicht; ja, der Umstand, daß Abū Bekr neben ʿAlī auch eine Rolle als Patron spielt[3], scheint mir echt schiitische Gesinnung auszuschließen.

Einen gewissen Hinweis auf Beziehungen zur Schīʿa könnte man vielleicht in dem Umstand erblicken, daß in den Futuwwahandschriften sich auch Werke notorischer Schiiten finden. Indessen erscheint mir dies Argument nicht zwingend: bei dem Werke *Awṣāf al-aśrāf* des Zwölfer-Schiiten Naṣīreddīn Ṭūsī[4] wird es weniger der schiitische als der sufische Charakter sein, der den Schreiber der Handschrift Aja Sofia 2049 bestimmt hat, es mit abzuschreiben; und bei dem *Rawšanā'ināme* des Ismāʿīliten Nāṣir-i Ḫusraw[5] hat den Schreiber der Hdschr. Köprülü 1597 wohl außerdem der Name des Verfassers zur Abschrift bewogen: möglicherweise hat er ihn für identisch ge-

1 In der späteren Nachschrift zum *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl in Cod. Bd, fol. 97 r = Cod. Kpz. 1, fol. 73 r findet sich dies Bild des Baumes für die Ethik der *Futuvvet* auf den entschiedenen Bāṭinī Nāṣir-i Ḫusraw zurückgeführt, was aber für die Achikreise nichts beweist, weil 1. diese Nachschrift sicher nicht aus echten Achikreisen stammt, sondern aus den Zunftkreisen des 9. und 10. Jhdt. H./15. u. 16. D., die, wie später zu zeigen sein wird, unter entschiedenem schiitischem Einflusse standen, und 2. dem Nāṣir-i Ḫusraw manches untergeschoben worden ist; es müßte erst nachgewiesen werden, daß diese Zurückführung auf Nāṣir-i Ḫusraw zurecht besteht.

2 Das Kap. über das *Samāʿ* bei Nāṣirī und Jaḥjà b. Ḫalīl und die eingestreuten Verse aus dem *Mesnevī* Mevlānā's bei Jaḥjà zeigen das zur Genüge. Vgl. über die Beziehungen des Achitums zur *Mevlevijje* bereits die Bemerkungen in meinem Achiaufsatz, *Islamica* IV, S. 16. Auf den Zusammenhang Mevlānā's mit Ibn al-ʿArabī hat H. H. Schaeder (*ZDMG* 79, S. 256) hingewiesen.

3 Er ist Patron der *Qawlī*, während ʿAlī Patron der *Sajfī* ist. Im *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl ist er auch in der *Silsile* der *Futuwwa* (in der Einleitung zu der Entlehnung aus der *Tuḥfat al-waṣājā*) neben ʿAlī genannt. Im *Fn.* des Nāṣirī, werden einmal alle vier ersten Chalifen lobend erwähnt.

4 S. u. S. 313.

5 S. u. S. 320.

halten mit dem Nāṣirī, von dem zwei Werke, darunter das oben besprochene *Fn.*, in der Hdschr. enthalten ist.

Einen gewissen Einfluß extremschiitischer, d. i. ismā'īlitischer Kreise müssen wir wohl in der Organisation der Futuwwabünde erkennen: diese machen den Eindruck, daß sie in gewisser Weise den sehr straffen ismā'īlitischen Geheimorganisationen nachgebildet sind, ohne daß sich indessen bisher handgreifliche Beweise für diese Beeinflussung erbringen lassen[1]. Daß mit der Organisation auch der geistige Inhalt übernommen worden sei, ist aber durchaus nicht nötig: ja, wir haben in der Geschichte, nicht nur des Morgenlandes, Beispiele genug, wo äußere Organisationen übernommen werden als Kampfmittel gegen die Richtungen, von denen sie übernommen sind. So berichtet uns Ibn Ǧubajr geradezu von einer antischiitischen Kampfgruppe in Syrien, der Nubuwijja, die sich zur *Futuwwa* bekannte[2].

Eine so scharfe Kampfstellung werden wir indessen in Anatolien nicht annehmen dürfen. Vielmehr war wohl die religiöse Lage in den Ländern, in denen das Achitum blühte, vor allem im Anatolien der spätseldschukischen Zeit und dem Jahrhundert nach dem Zerfall des seldschukischen Reiches, ziemlich labil: trotz gewisser Beeinflussung von bāṭinitischer Seite her hielt man sich selbst durchaus als orthodox[3] und die Kreise ausgesprochen heterodoxer Einstellung, aus denen heraus die religiös-politischen Unruhen der spätseldschukischen Zeit entstanden sind, waren doch wohl in der Minderzahl. Die große schiitische Bewegung, die zu den großen Umwälzungen in Persien geführt hat, und auch den Bestand des osmanischen Reiches bedrohte, gehörte einer späteren Zeit an, dem 9. Jhdt. H./15. D., in der das alte Achitum, dessen Schrifttum wir soeben

1 Vl. Gordlevskij hat in seinem Aufsatz über die Achis in *Zapiski Kollegij Vostokovedov* (*Mémoires du Comité des Orientalistes*) 1926/27 II, 2, S. 248 auf einen möglichen Zusammenhang mit den ismā'īlitischen *Iḫwān aṣ-ṣafā* hingewiesen. Einen Einzelzug, der möglicherweise auf die Organisation derselben *Iḫwān aṣ-ṣafā* als Prototyp hinweist, habe ich o. S. 292, Anm. 5 aufgezeigt.

2 Vgl. *The Travels of Ibn Jubayr*, 2nd ed. by de Goeje, Leyden 1907, S. 280, Z. 9 ff. (s. auch Thorning, a. a. O., S. 212).

3 Das geht auch aus dem von Ibn Baṭṭūṭa II, 352 f. erzählten Vorfall hervor, bei dem er selbst in den Verdacht geraten ist, Schiit zu sein.

besprochen haben, in einer Umbildung begriffen war. Das Resultat dieser Umbildung der älteren Futuvvetgruppen haben wir zu einem Teile in den Verhältnissen zu erkennen, die uns die türkischen *Futuvvetnāme*s der zweiten Schicht schildern, zu deren Behandlung wir nunmehr übergehen.

(Fortsetzung folgt.)

VERZEICHNIS DER UNTERSUCHTEN HANDSCHRIFTEN.

Eine erste Zusammenstellung von Achischriften gab ich in meinem Achiaufsatz in *Islamica* IV, S. 36 ff.; von den dort genannten Schriften sind hier Nr. 1 (das *Silsilenāme* der Achis von Angora) und Nr. 4 (die Gülšehrīverse) nicht mitbehandelt, weil es sich bei diesen nicht um eigentliche Futuwwaschriften im engeren Sinne handelt, sondern um Quellenschriften im weiteren Sinne für das Achitum. Zudem läßt sich über das *Silsilenāme* der Achis von Angora nichts neues sagen, da sich dasselbe noch nicht wieder angefunden hat. Zu den Versen Gülšehrī's in seinem *Feleknāme* ist inzwischen ein kleines Gedicht desselben Dichters auf den großen Heiligen Achi Evran hinzugekommen, das gleichfalls als Quellenschrift im weiteren Sinne für das Achitum in Betracht kommt, und daher hier nicht mitbehandelt wird. Es liegt indessen in einer von mir besorgten vorläufigen Ausgabe vor (*Ein Mesnevī Gülschehri's auf Achi Evran*, den Mitgliedern der Sektion für Turkologie und Islam am VI. Deutschen Orientalistentag Wien 1930 überreicht von dem Übersetzer Franz Taeschner und dem Buchdrucker Heinrich Augustin, Glückstadt und Hamburg 1930). Anstatt dieser hier unberücksichtigt gebliebenen nicht eigentlichen Futuwwaschriften der Achis sind im folgenden die eigentlichen Futuwwaschriften dieses Kreises behandelt, soweit sie mir bisher bekannt geworden sind, gleichviel in welcher Sprache sie geschrieben sind. Unter Futuwwaschriften im engeren Sinne verstehe ich solche Schriften, deren primärer Zweck ist, den Lehrgehalt der *Futuwwa* vorzutragen, sei es durch theoretische Erörterungen, sei es durch Aufführung von Aussprüchen berühmter Männer oder von Anekdoten, die das Futuwwaideal erläutern sollen, — bzw. die als Regelbücher der Futuwwaorganisationen deren Gebräuche darlegen. In diese Kategorie gehörten von den a. a. O. behandelten Achischriften Nr. 2 (das pers. *Futuvvetnāme* des Nāṣirī) und Nr. 3 (das türk. *Futuvvetnāme* des Jaḫjā b. Ḫalīl), deren Behandlung neben den neu hinzugekommenen Schriften im folgenden fortgeführt wird.

Ich beschreibe zunächst zwei Konstantinopler Sammelhandschriften, die für türkische Futuvvetkreise geschrieben sind, und je eine Reihe von arabischen und persischen Futuwwaschriften enthalten, die freilich nicht alle aus türkischen Futuvvetkreisen stammen, aber trotzdem für die Geschichte derselben wichtig sind, weil sie uns ein Bild davon geben, was außer für diese Kreise unmittelbar verfaßten Schriften ihnen sonst noch an älteren

Futuwwaschriften vorgelegen hat, bzw. was sie von der sonstigen sufischen Literatur als für sie von Interesse oder Wichtigkeit angesehen und in ihre codices aufgenommen haben. Zum Schluß behandele ich Handschriften, die das *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl enthalten.

I. Ms. Aja Sofia 2049

(den Hinweis auf diese Handschrift verdanke ich H. Ritter).

Ein starker Sammelband von 245 Blättern von 23 × 16 cm Größe; 25 Zeilen pers. Nesḫī, jedoch von verschiedenen Händen geschrieben. In ihm sind eine stattliche Reihe von älteren, arabischen und persischen Futuwwaschriften vereinigt. Unter diesen finden sich neben einigen die *Futuwwa* betreffenden Kapiteln aus sonst bekannten Kompendien eine Reihe von bisher gänzlich unbekannten, oder nur dem Namen nach bekannten Futuwwatraktaten. Ich gebe daher eine Übersicht über den gesamten Inhalt dieser für die Geschichte der *Futuwwa* hochwichtigen Handschrift:

1. Fol. 1—15 (persisch): *Awṣāf al-aśrāf* des Naṣīreddīn Ṭūsī (lebte 607—672 H./1210—1273 D.). Über das Werk vgl. Brockelmann I, 508 f., Nr. 9 und 510, Anm. 1; Ḥ. Q., *Lex. bibl.* I, S. 494, Nr. 1487; H. Ethé im *Grundriß der iranischen Philologie* II. Bd., S. 348; eine Analyse des Werkes bei R. Strothmann, *Die Zwölfer-Schī'a*, Leipzig 1926, S. 68 ff.

Nach Ḥ. Q. sind die *Awṣāf* erst nach den *al-Aḫlāq an-Nāṣirī*, d h. also nach 633 H./1236 D. (über diese vgl. Ḥ. Q., *Lex. bibl.* I, S. 205, Nr. 287); nach Strothmann S. 72 hat Naṣīreddīn das Werk wohl erst in seinen späteren Lebensjahren geschrieben. Anfang: سپاس بی قیاس بار خدایی‌را بسبب انك هیچ عقل ......

2. Fol. 16—34: persischer Traktat ohne Überschrift des Abu-l-futūḥ al-'Ağalī (od. 'Iğlī).

Anfang: سپاس خدای باذ بروزکار خلقان .... کتاب فرض وسنّتست وانچ ببايد دانستن از کار دین وراه مسلمانی از آب دست کردن ونماز وروزه وزکوة وحج وجهاد .... Fol. 17 falsch eingeheftet (beginnt .... اغاز ترتيل قران مجيد از علم شيخ شاطبی). Ab fol. 29 Gebete.

3. Fol. 35—77 (arabisch): *Kitāb mir'āt al-muruwwāt* des 'Alī b. al) Ḥasan b. Ğa'dūje, bezeichnet als auf 'Alī b. Abī Ṭālib zurückgehend (عن. (ein Werk des Titels *Mir'āt al-muruwwāt*, aber von aṯ-Ṯa'ālibī ist verz. Ḥ. Q., *Lex. bibl.* V, S. 485, Nr. 11744; dies ist aber mit dem vorliegenden wohl nicht identisch). Anfang: ..... الحمد لله الذى جعل اهل الفتوة اكرم

Fol. 36 v: ...... اما بعد فان المروة والفتوة لمّا كان لفظا لمعانى كانت لمولانا الصاحب الاجل السيد العالم العادل نظام الملك قوام الدين غياث الدولة سيد الوزراء صدر الاسلام رضىّ امير المؤمنين ...... (d. i. der berühmte Vezir des Seldschukenreiches Niẓām al-mulk 456—485 H./1064—1092 D.) .... ولم اقرأ فيها كتابا مؤلفا براسه مذكورا فيه مناقب مثله نظرتُ فى لمع من ذكر المودّة ...... دعتنى الخدمة الصافية والمحبة

الصادقة لحضرته الساميه . . . . . الى تاليف كتاب برسمه مشهور باسمه
معبّر عن مرآة المروّات . . . . . (also auf Veranlassung des Niẓām al-mulk verfaßt). Vorwiegend ethischen Inhalts; dazu Sprüche und Ankedoten.

4. Fol. 78—99r (arabisch): *Kitāb al-futuwwa* des Scheich Abū ʿAbdarraḥmān Muḥammad b. al-Ḥusain as-Sulamī (lebte 330—412 H./941—1021 D.). Vgl. Brockelmann I, 200f.; das *Kitāb al-futuwwa* hier nicht verz.; dagegen wohl bei Ḥ. Q., *Lex. bibl.* V, S. 129, Nr. 10360; über das Gegenstück zu der vorliegenden Schrift, Sulamī's *Risālat al-Malāmatīja* vgl. R. Hartmann's Arbeit im *Islam* VIII, 1918, S. 157 ff. Anfang: . . . . . . الحمد لله الذى جعل منهاج الفتوة واضح الملاحب (bei Ḥ. Q. ist als Anfang angegeben: الحمد لله الذى اظهر آثار فضله على خواص عباده . . . . . .). Definitionen der *Futuwwa* aneinandergereiht, mit Ankedoten dazu. In fünf Teilen.

5. Fol. 99v—107v (arabisch): *Kitāb al-Futuwwa* (Titel fol. 99r unten) des Achi Aḥmad al-Muḥibb b. Scheich Muḥammad b. Mīkā'īl al-Ardabīlī. Anfang:

الحمد لله رافع السموات العاليات . . . . . .
اعلموا يا معاشر الفتيان . . . . . ان الفتوة اصل ثابت . . . . . .

Definitionen der *Futuwwa* durch Aussprüche aus dem Koran (7 Stellen), dem Ḥadīṯ, der theologischen und sufischen Literatur (u. a. oft as-Sulamī zitiert; einmal, fol. 102r, Z. 8 auch al-Qušairī, der an dieser Stelle Achi Abulqāsim al-Qušairī genannt wird); fol. 105r باب السخاء in ähnlicher Weise Aussprüche über die Freigebigkeit.

Anschließend fol. 106r eine kleine anonyme Abhandlung über *Futuwwa*, vermutlich von demselben Verf., jedenfalls in der gleichen Art und Weise. Anfang: . . . . . . الحمد لله المتفرد بالبقاء المتوحد بالكبرياء
وبعدُ فالسلام التام والتحية والاكرام على ارباب الفتوّة اصحاب المروّة . . . .
beginnend mit den شروط الفتوة: wie ein *Fatà* beschaffen sein muß; fol. 106v باب فى بيان المروة; fol. 107r باب فى الضيافة والانبساط مع الاخوان alles in der gleichen Weise durch Zitate definiert.

6. Fol. 108—117: ein arabischer Traktat ohne Überschrift. Anfang:
الحمد لله الذى نوّر قلوب اوليائه بنكت دقائق معارف . . . . .
Als Verfasser nennt sich fol. 108 v, Z. 9 f. und fol. 117 v, Z. 10 ein Aḥmad b. Iljās an-Naqqāš al-Ḫartabirtī (aus Charput; zur Namensform vgl. Jāqūt II, 417 *Ḫartabirt*), als seinen Patron, für den die Schrift geschrieben wurde, al-Malik al-Muʿaẓẓam Abulḥasan ʿAlī, einen Sohn des Chalifen an-Nāṣir li-dīn Allāh (fol. 108 v, Z. 11 ff., insbes. Z. 14 und fol. 117 v, Z. 9). Das Buch, dessen Titel nach fol. 108 v, Z. 19 *Tuḥfat al-waṣājā* ist, wird als Auszug aus einem anderen, größeren Werke des gleichen Verfassers bezeichnet, als dessen Titel *ʿUmdat al-wasīla* genannt wird.

Das Vorwort der Schrift, dem diese Daten entnommen sind, enthält außerdem einen interessanten Exkurs über die Reformation der *Futuwwa* durch den Chalifen Nāṣir (reg. 575—622 H./1179—1225 D.). Ich gebe es daher vollständig im Wortlaut wieder (fol. 108 r, Z. 5 v. u. ff.):

وبعد فانّ احزاب الفتوة كانوا تائهين وعن الحقّ زائغين وعلى البواطل معتضدين وبالامانى متعللين سلكوا طرق الضلالة وحادوا عن سبل الهداية تأوّلوا للفتن والابتداع والحيل والاختداع غلبت عليهم الشقاوة وتحكمت فى بواطنهم الضلالة كثرت مكرهم وقلّت معرفتهم وعراوة (? وغزر .l) جهلهم باحكام الفتوة وميلهم الى المكابرة والمجادلة الى ان اشرف (شرّف .l) الله تعالى الفتوة وكرّمها واعلا منارها وعظمها سيّدنا ومولانا الشجرة الامامية والدوحة النبوة (النبوية .l) وسلالة العباسية وخليفة الربّانية امام المؤمنين وخليفة ربّ العالمين الامام الناصر لدين الله امير المؤمنين امام المشارق وامام المغارب لا امام للمسلمين سواه ولا قبلة للدين الّا ايّاه صلى الله عليه وعلى آله وذرّيّته فشيّد بنيانها ومهّد اركانها والّف احزابها وارشد طُلّابها واظهر انوارها واوضح برهانها فبطلت البيوت الّا ما شيّده وبناه وتعطلت تلك المعاقل الّا ما اختاره واصطفاه ومولانا امير المؤمنين خلّد اللّه ملكه شجرة الفتوة وقبلة الفتية وامام الرحمة فواصل واوصل واحسن واجمل وهو صلى الله عليه احقّ بها واهلها اذا الفتوة فرع من تلك الشجرة النبوية الطاهرة الزكية الامامية الناصرية لدين الله امير المؤمنين فانتشر علم الفتوة بعد ان كان منتكسًا وتميّزوا على من سواهم احزاب الفتوة بعد ان كانوا فرقًا فافرض العبد الفقير احمد بن الياس النقاش الخرتبرتى على نفسه نظم هذه التذكرة ويُنْتخب من تأليف الجواهر والدرر والنوادر والغرر برسم رفاق سيّدنا ومولانا الملك المعظم مالك رقاب الامم قبلة العرب والعجم الذى اظهر الحق و جعله كالعلم وشيّد الدين الحقيقى بايتاء السيف والقلم ملك العباد ومالك البلاد وماحى الشرك والالحاد الملك المعظم ابو الحسن على نحل (نجل .l) سيّدنا ومولانا امير المؤمنين خلّد اللّه ملكه ليكون عونًا لهم على احكام الفتوّة واعانة على التخلق باوصاف المروّة شرّف الله الفتوّة ببقاء دولته وملاء الخافقين بوفاته واهل عمدته ونوّر اعواد المنابر بخطبته فانتخب من كتابه المسمّى عمدة الوسيلة هذه التذكرة واعتمد فى ذلك على الايجاز والاختصار وترك التطويل والتكرار ليَقْرُب متناوله (تناوله) ويسهل حفظه ويخفّ درسه وسمّاه تحفة الوصايا مشتمل على خمسة فصول وباللّه التوفيق.

Nachdem der Verf. in gewählten und gereimten Worten des Verfalles der *Futuwwa* gedacht hat, spricht er in ähnlich rhetorischer Weise von der

Reorganisation derselben durch Nāṣir, wobei die Angabe hervorgehoben zu werden verdient, daß nur die von Nāṣir reorganisierten Futuwwabünde sich gehalten hätten, während die übrigen verschwunden seien (vgl. dazu die analoge Angabe der Historiker). Schließlich berichtet er, daß die Wissenschaft von der *Futuwwa* sich verbreitet habe, und kommt mit folgenden Worten auf seine eigene Schrift zu sprechen: „So machte sich der Verfasser dieses (*al-ʿabd al-faqīr*, was immer die eigene Person des Schreibers bezeichnet), Aḥmad b. Iljās an-Naqqāš al-Ḫartabirtī, zur Aufgabe, diese Schrift zu verfassen. Es wurde ausgewählt aus der Schrift „Die Juwelen usw." (bezeichnet wohl die unten genannte Schrift *ʿUmdat al-wasīla*) für die Genossen (*rifāq*) unseres Herrn und Gebieters, des verehrungswürdigen Königs usw. ... al-Malik al-Muʿaẓẓam Abulḥasan ʿAlī, des Nachkommen (*naǧl*, s. darüber o. S. 295, Anm. 1) unseres Herrn und Gebieters, des Fürsten der Gläubigen — Gott erhalte ewig sein Königtum —, um ihnen eine Hilfe zu sein für die Satzungen der *Futuwwa* und ein Beistand für die Ausrüstung mit den Eigenschaften der *Muruwwa* — Gott ehre die *Futuwwa* durch den Bestand seiner (des Chalifen) Herrschaft, ... und erleuchte die Pfosten der Mimbars durch die *Ḫuṭba* auf seinen (des Nāṣir) Namen —. So zog er aus seinem Buche, welches betitelt ist *ʿUmdat al-wasīla*, diese Schrift hier aus, verfuhr dabei so, daß er sie kürzte und Längen und Wiederholungen wegließ, damit sie zugänglicher, leichter zu erlernen und zu lehren sei, und nannte sie *Tuḥfat al-waṣājā*.

Sie enthält fünf Abschnitte (*faṣl*)".

Diese letzteren sind die Folgenden:

1. في ذكر علامات الفتيان (fol. 109r) Definition der *Futuwwa* und ethische Anforderungen an den *Fatà*.
2. في شرح شجرة الفوز وصورتها (fol. 110r eine andere Überschrift: مقدمة في ذكر مقام الانبياء وصفة الاتقياء) ins einzelne durchgeführter Vergleich der *Futuwwa* mit einem Baum. Fol. 112r: Bild einer Blume in einer Vase, den „Baum des Heils bzw. der *Futuwwa*" (شجرة الفوز يعنى الفتوة) darstellend mit erklärenden Beischriften.
3. في ذكر شروط الفتوة (fol. 112v) wieder allgemein ethischen Inhalts, reich mit Zitaten belegt, wenig positive Angaben.
4. في آداب نقيب الفتوة (fol. 114r) Anforderungen an den *Naqīb*, der als Zeremonienmeister und als Richter über die Einhaltung der Regeln figuriert, sowie Beschreibung der Šaddzeremonie, bei der der *Naqīb* eine Hauptrolle spielt.
5. في ذكر نسبة الفتوة من آدم عم الى المؤلف (fol. 115r) Übertragung der *Futuwwa* von Adam, genau genommen von Moh. an (die Verknüpfung mit Adam wird lediglich durch den Stammbaum Moh.s hergestellt) bis zum Chalifen an-Nāṣir, und von dessen Meister, dem Scheich ʿAbdalǧabbār b. Ṣāliḥ über einen Scheich Abū ʿAlī b. al-Amīn auf den Prinzen al-Malik al-Muʿaẓẓam Abu'l-Ḥasan ʿAlī (s. o.), den Gönner des Verfs., sowie von dem Chalifen direkt auf den Verf.

selbst, der sich als *Fatà* des Chalifen Nāṣir selbst bezeichnet, also etwa Anf. des 7. H./13. D. Jhdt. gelebt haben muß.

Das Wort Achi kommt in dieser Form in dem Buche nicht vor, jedoch werden die Leser mit اخوانى angeredet, welche Anrede n. m. Dafürhalten mit Hinblick auf die Bezeichnung Achi gewählt sein dürfte.

Fol. 118r sind unter der Überschrift در كيفيت فتوة 22 Doppelverse aus dem pers. *Futuvvetnāme* in Versen des Nāṣirī (s. u.) geschrieben.

7. Fol. 118v—137r: ein arabischer anonymer Traktat ohne Titel. Anfang: . . . . . . الحمد لله الذى ابدع صنايف الحكم. Das Vorwort beginnt mit einer Betrachtung über Wasser und Salz: وبعد فليعلم ان هذا الماء والملح لم يختارا دون غير مما غَبَنَّا . . . . . . Das Werk ist im übrigen eine große Zusammenstellung von Zitaten und Aussprüchen über die *Futuwwa* und ihre Begriffe, geordnet in eine Reihe von Kapiteln. An sufischen Schriftstellern ist außer Sulamī und Qušairī (Sulamī fol. 133r, Z. 16; Qušairī fol. 126r, Z. 24) auch der Verf. des oben unter Nr. 5 genannten Traktates mehrfach zitiert (fol. 119v, Z. 6; 121v, Z. 11) und zwar in der Namensform Achi Aḥmed Muḥibb al-fitjān. Von dem Werke dieses Mannes scheint das vorliegende in einer gewissen Abhängigkeit zu stehen; so macht sich z B. der Anf. des eigentlichen Textes (fol. 118v, Z. 11: اعلموا معاشر الاخوان ان الفتوة اصل ثابت) wie eine gekürzte Paraphrase der entspr. Stellen des genannten Werkes. Ein anderer berühmter Achi, der mehrfach zitiert wird, ist Achi Farağ az-Zinğānī (fol. 133v, Z. 2; 136r, Z. 6; über diesen Achi vgl. meinen Achiaufsatz S. 35; er soll 457 H./1065 D. gestorben sein; da er aber möglicherweise der Lehrer des Dichters Niẓāmī ist (W. Bacher, *Niẓâmi's Leben und Werke*, S. 10) so liegt bei den Biographen vielleicht ein Versehen in der Angabe seines Todesjahres um 100 Jahre vor: 557 H. wäre 1162 D.).

Interessant ist eine fol. 131vff. eingeschobene Einteilung der *Fitjān* in vier Klassen, über diese vgl. o. S. 293 das Nähere.

8. Auszüge die *Futuwwa* betreffend aus verschiedenen Werken, und zwar:

a) Fol. 136rff. (arab.): das Kap. über die *Futuwwa* aus der *Risāla* des al-Qušairī (lebte 376—465 H./986—1073 D.; die *Risāla* verf. 437 H./1045 D.; über Qušairī und sein *Risāla* vgl. R. Hartmann, *Al-Ḳuschairî's Darstellung des Sûfîtumes* [*Türk. Bibl.* 18] Berlin 1914). Anfang: . . . . . . قال الله عز وجل انّهم فتية آمنوا بربهم (= Druck der *Risāla*, Kairo 1318, S. 122; vgl. R. Hartmann, a. a. O., S. 44 ff.).

b) Fol 139vff. (arab.): das Kap. über die *Maʿrifa* aus dem *Kitāb fī bajān al-maʿrifa waʾl-maḥabba* des Abu'l-Muğāhid (oder l. Abū Ḥāmid?) Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAbdalmalik al-Ašʿarī. Anfang: . . . . . اعلم ان المعرفة على ثلث اوجه.

c) Fol. 155rff. (pers.): ein Traktat über *Futuwwa* des Šihābeddīn Suhrawardī (lebte 539—632 H./1144—1235 D.; über ihn vgl. Brockelmann I, 440).

Anfang: الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين .....
شكر وسپاس مر خدايرا كه عالم ظلمانىرا بنور چراغ انسانى منور كردانيد. ....

d) Fol. 159r ff.: ein weiterer pers. Futuwwatraktat.
Anfang: الحمد لله رب العالمين والسلام .....
اوّل ببايد دانستن كه فتوت از فتوى كرفته اند .....

e) Fol. 182r ff.: ein persischer Traktat, betitelt *Kitāb fī baḥr al-futuwwa wa-ḏikr šağarat al-fawz.*
Anfang: ..... الحمد لله المتفرد بالبقاء (s. o. den II. Teil von Nr. 5). Fol. 183v Bild eines Baumes (der *šağarat al-fawz*) ähnlich dem Bilde v. fol. 112r; ab fol. 202v, Z. 3 v. u. arabisch; dann ab fol. 207v, Z. 5 wieder persisch.

f) Fol. 210r ff. (arab.): Auszug aus dem Buche *Miṣbāḥ al-arwāḥ* des Scheichs Abu'l-Ḥasan Moḥammed b. al-Qāsim al-Fārisī (Werke dieses Titels finden sich verzeichnet bei Ḥ. Q., *Lex. bibl.* V, S. 576 f., Nr. 12150—53, doch keines von dem hier genannten Verf.; das bekannteste von Werken dieses Titels ist das Werk des Qāḍī al-Baiḍāwī, vgl. Brockelmann I, 418, Nr. V).

9. Fol. 219r—235r: persischer Futuwwatraktat, dessen Titel und Verf. auf der Seite vorher (fol. 218v) getilgt ist (war wohl, soweit aus der Rasur noch erkennbar, *Kitāb al-futuwwa* o. ä.; fol. 227r, Z. 22f. ist als Titel *Futuvvetnāme* genannt).
Anfang: اول بدان كه حق سبحانه وتعالى وتقدس كه آفريدكار .....
Fol. 226v, fol. 16ff. ist als Autorität des Verf.s genannt ein 'Imād al-milla wa'd-dīn Urmavi (o. ä. ارموى): ein Sirāğeddīn Abu't-Ṯanā' Maḥmūd b. Abī Bekr al-Urmawī lebte 594—682 H./1198—1283 D. und starb in Konia; er ist der Verf. eines Werkes *Maṭāli' al-anwār* über Logik [Brockelmann I, 467]; einem Moḥammed Urmawi widmet Ibn Faḍlallāh al-'Umarī eine Vita unter den Derwischen [*Masālik al-abṣār*, Ms. Kairo ar. Ta'rīḫ 99 M, III, fol. 70v]), der als *Malik al-'ulamā' wa'l-fitjān* bezeichnet wird; einige Zeilen weiter wird von diesem wiederum der berühmte Šihābeddīn Suhrawardī als maßgebende Autorität bezeichnet. Die Zugehörigkeit dieser Schrift zu dem Achischrifttum im engeren Sinne erscheint mir nach manchen Anzeichen fraglich.

10. Weitere kleinere Traktate, Bruchstücke und Auszüge:

a) Fol. 235v ff.: pers. kleiner Traktat, ohne Überschrift und Verf.; beginnt .... الحمد لله الذى ابدع صنايف الحكم (vgl. o. Nr. 7).

b) Fol. 237v—239v, 240r/v und 245v (auch schon 118r): Abschnitte aus dem pers. *Fn.* des Nāṣirī in Versen (s. u. S. 320), beginnend: در آنج ميان بستن از كه مانده است.

c) Fol. 239v ff.: pers. Prosatext: als *Faṣl* bezeichnet, beginnend: ادريس عليه السلام همه نجوم .....

d) Fol. 241r ff.: persische Abhandlung des Aḥmed b. Moḥammed b. Moḥammed eṭ-Ṭūsī (ein Sohn des berühmten Naṣīreddīn eṭ-Ṭūsī? Dieser hieß jedenfalls Moḥ. b. Moḥ.) über das *Samā'*, in Erzinğān verfaßt.

e) Fol. 244v/245r: kleine persische Abhandlung über *Taṣauwuf.*

Die Handschrift ist nicht datiert, trägt aber auf fol. 244r den Siegelabdruck Bajezids II.; der Schriftduktus weist etwa in das 9./15. Jhdt.

Es handelt sich bei der vorliegenden Handschrift offenbar um einen für anatolische Futuwwakreise geschriebenen Sammelband von Futuwwaschriften verschiedener Herkunft. Auf die anatolische Herkunft scheint mir das mehrfache Vorkommen von Schriften hinzudeuten, die in Anatolien verfaßt sind, bzw. deren Verf. aus Anatolien stammen (Nr. 6, 10d; auch die Bruchstücke aus Nāṣirī gehören hierher; s. darüber u.).

Die Zugehörigkeit zum Schrifttum der Achis läßt sich nur für einige der in dem Band enthaltenen Schriften sicher behaupten, und zwar, abgesehen von den Bruchstücken aus dem unten zu behandelnden Nāṣirī, für die arabischen Traktate Nr. 5, 6 und wahrscheinlich 7. Hier ist z. T. ein Achi als Verfasser bezeichnet (bei 5), z. T. zeigen sie enge Berührungspunkte mit dem *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl (bei 6).

II. **Ms. Köprülü 1597.**

Sammelhandschrift von 117 Blätter von 21 × 14,5 cm Blattgröße; aus zwei verschiedenen Teilen zusammengebunden:

A. Fol. 1—39; Größe des Schriftspiegels ca. 14 × 9 cm, 15 Zeilen zittriges Nesḫī. Enthält einen arabischen Traktat, der wohl eine Bearbeitung eines Abschnittes aus dem Corpus der *Iḫwān aṣ-Ṣafā* darstellt.
Anfang:

الحمد لولى الحمد والثنا والصلوة على كافّة من اصطفاه الله ....
وردت فى تلك الولا على خادم الفقرا جعلتها معروضة لغرايح
اخوان الصفا الناظرين فى امثالها بعين الرضا ....

Datum der Abschrift am Schluß fol. 38v:

فى سنة تسع وتسعمائة فى قصبة آقشهر من قصبات قرمان

also Akschehir in Karamanien 909 H. (beg. 26. VI. 1503 D.).
Fol. 39r/v arabischer Text in Taʿlīq.

B. Fol. 40 bis Schluß; Größe des Schriftspiegels ca. 17 × 11 cm; anfangs 17 Zeilen deutliches Nesḫī; später enger geschrieben und mehr Zeilen (je später desto mehr). Persische, meist poetische Texte. Über einige in diesem Teile der Hdschr. enthaltenen Werke hat Killisli Rifʿat in *Türk Jurdu*, n. F. 5, 1927, S. 64 (*Sultan Veled ile muʿāṣir türk šāʿiri*) gehandelt.

1. Fol. 40—82: *Kitāb al-išrāq* des Mevlānā Nāṣirī (vgl. Killisli Rifʿat a. a. O.). Anfang:

الحمد لله الذى انزل على عبده الكتاب وانار باشراق تجليلته قلوب ذوى الالباب .....

در موسم نو بهار كه از فنون ازهار خطه توقات چون عرصهٔ جنات بود .....

Das Werk enthält im wesentlichen, in Prosa mit eingestreuten Versen, Erläuterungen zu Koranversen. Als Ort der Abfassung kann wohl die im

ersten Satze des Textes genannte anatolische Stadt Tokat gelten; es sind außerdem im Texte noch erwähnt Sivas und Akserai.

Das Datum der Abfassung ist in dem Schlußvers enthalten:

سال چون بر خی وصاد وطی رسید ٭ این لطایفرا تمامی شد بدید

also 699 H. (beg. 28. IX. 1299 D.).

In dem übrigen persischen Text des Werkes finden sich einige türkische Verse und verstreut auch einzelne türkische Worte.

2. Fol. 83—89r (beginnend fol. 82v, l. Z.): das *Rawšanāi-nāma* des Nāṣir-i Ḫusraw, und zwar die kürzere, nach Ethé ursprüngliche Rezension. Über das Werk, das zuerst von H. Ethé in ZDMG 33 und 34 herausgegeben wurde (Neudruck bei Kaviani in Berlin 1341) vgl. H. Ethé *Grundriß der iranischen Philologie*, II. Bd., S. 280 ff. und E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, II. Bd. *From Firdawsi to Sa'di*, 3. Aufl. London 1920, S. 244f.

Anfang:

بنام کردکار فرد وداورٔ ٭ که هست از وهم عقل وفکر برتر.

(Vers 163 der Ethé'schen Ausgabe).

3. Fol. 89r—100r: das *Futuvvetnāme* des Nāṣirī (vgl. o. S. 297; ferner Killisli Rif'at, a. a. O.).

Anfang:

پادشاه این رواق آبکون ٭ کرد پیدا خلق را از کاف ونون

Versmaß: Ramal → – ◡ – – | – ◡ – – | – ◡ – ca. 800 Doppelverse; die im folgenden angegebenen Verszahlen beruhen auf meiner vorläufigen Zählung. Der Titel ist enthalten im Vers 866 (in der Widmung); fol. 100r:

این فتوة نامه را پرداختم ٭ افسر اورا زنامت ساختم

Der Verf. nennt sich Nāṣirī an vier Stellen (Vers 265, 398, 634 und 878), darunter im Schlußvers (878):

در رسان از روی لطف وقادری ٭ ذرّهٔ رحمت بجان ناصری

An drei Stellen (Vers 383, 573 und 857) nennt er sich Nāṣir; besonders deutlich mit der Bezeichnung der eigenen Person Vers 857 (in der Widmung):

بنده ناصر دید در دیر کهن ٭ نیست خوشتر از سخاء واز سخن

Diese kürzere Form des Namens kann an diesen Stellen nur des Metrums wegen angewendet sein; sie kann aber auch den wirklichen Namen des Dichters bezeichnen wollen, der voll dann etwa Nāṣiraddīn geheißen haben dürfte, während Nāṣirī das *Taḫalluṣ* ist. Über den Ort der Abfassung geht aus dem Gedicht nichts hervor. Das Datum ist genannt in Vers 874:

این نصیحت چون تمامی رخ نمود ٭ ششصد وهشتاد ونه تاریخ بود

Also 689 H. (beg. 14. I. 1290 D.).

Gewidmet ist es einem Manne namens Muḥammad, der als Derwisch,

Emīr und Achi bezeichnet wird, wie aus folgenden beiden Versen (850 und 852) hervorgeht:

مفتخر كيتى محمد كز صفا * كرده حاصل نام وخلق ومصطفى
هم فقير وهم امير وهم اخى * باد اورا در دو كيتى فرّخى

Näheres über den Verfasser und die näheren Umstände, unter denen das Werk verfaßt wurde, läßt sich aus demselben nicht entnehmen. Killisli Rif'at's Annahme, daß der Verf. identisch sei mit dem Verf. des in derselben Hdschr. enthaltenen *Kitāb al-išrāq* (s. o. Nr. 1), hat viel für sich; wir könnten in diesem Falle Ostanatolien als Heimat des Verfs. ansehen.

Ich gebe im Folgenden eine kurze Inhaltsangabe, in der zum Vergleiche bei den Partien, die sich auch in dem türk. *Futuvvetnāme* des Jaḥjà b. Ḫalīl finden, die folg. Nummern nach den zur I. Hdschr.-gruppe dieses Werkes (s. u. S. 324) gehörigen Ms. BT und Kpz 1 angegeben sind.

	fol.	Vers	*Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl	
			Ms. BT	Ms. Kpz 1
Alī als Vorbild des *Fatà*	89	14 ff.	—	—
Aussprüche berühmter Sufi's über *Futuvvet*	90	28 ff.	44 r	18 r
Gestalten der Prophetengeschichte, die im Koran als *Fatà* bezeichnet sind (Ibrāhīm, Jūsuf, Siebenschläfer)	90	47 ff.	37 r	13 r
Leute, die nicht zur *Futuvvet* zugelassen werden (s. o. S. 298, Anm. 4)	91	85 ff.	45 r	19 r
Wie der *Ṣāḥib-futuvvet* (der Achi) beschaffen soll sein	93	137 ff.	—	—
Wie sich der Schüler (*terbije*) verhalten soll	93	149 ff.	57 r	32 r
Über die *Futuvvet* weiterer Prophetengestalten (Adam, Nūḥ, Dāwūd, Süleimān)	93	164 ff.	—	—
Vergehen, durch die der Achi der *Futuvvet* verlustig geht (s. o. S. 299 Anm. 1)	95	221 ff.	47 v	22 r
Über *Sajfī* und *Qawlī*	97	300 ff.	61 v	36 v
Über Salz und Wasser	98	327 ff.	—	—
Über die Gürtung	99	346 ff.	—	—
Über die Lösung des Gurtes . .	100	386 ff.	—	—
Über Ausstellung des Diplomes (*dastūrī*)	100	402 ff.	—	—
Über Hosen und Binde	102	484 ff.	—	—
Empfehlenswerter Umgang . . .	104	587 ff.	68 v	44 v

	fol.	Vers	*Fn.* des Jaḫjā b. Ḫalīl	
			Ms. BT	Ms. Kpzl
Unziemlicher Umgang	105	617 ff.	74v	50v
Über das Gastmahl	106	695 ff.	64v	40r
Über die Gasttafel (*sofra*)	107	710 ff.	63r	38v
Über die Kleidung der *ahl-i futuvvet*	107	725 ff.	67v	42v
Gutes Benehmen beim Sitzen, Aufstehen usw.	108	743 ff.	—	—
Über das *Samā'*	109	790 ff.	76r	52v
Die Widmung	110	845 ff.	—	—

4. Fol. 100v—104r: *Ḫāmūšnāme* des Jūsufī (vgl. Killisli Rif'at, a. a. O.), ein pers. Gedicht im Versmaß Hazağ: ⏑ – – – | ⏑ – – – | ⏑ – – besteht im wesentlichen aus zehn erbaulichen Geschichten. Anfang:

چو اولاد خطیر از قوة دین * شدند یاغی نهادند از تو آیین .

Das Datum der Abfassung ergibt sich aus dem Schlußvers:

چو کردم این حکایت ختم زودش * بطا وصاد وخا تاریخ بودش

Also 699 H. (beg. 28. IX. 1299 D.).

Als Name des Verfs. kommt neben Jūsufī auch Jūsuf vor. Seine Heimat dürfte ebenfalls Ostanatolien sein, da die Stadt Kaiserije genannt ist. Es gehört also wohl auch, so wie die beiden in dieser Hdschr. enthaltenen Werke des Nāṣirī zur Literatur des anatolischen Türkentumes in persischer Sprache. Beziehungen zu *Futuvvet* und Achitum finden sich darin nicht.

5. Fol. 104v—106v ein pers. Gedicht über hanefitisches Recht, ohne Überschrift.

6. Fol. 107r—114r ein pers. Derwischtraktat (*ṭarīqat-nāme*), meist in Katechismusform ohne Titel, offenbar Bruchstück; Anfang: سوال کردند از پیغا . . . . . Beziehungen zu Futuvveteinrichtungen sind vorhanden (so z. B. fol. 107r eine خطبهٔ مقراض und ein Kap. در بیان مقراض).

7. Fol. 114r bis Schluß, verschiedene persische Ġazels. Die Handschrift ist laut Schreibernotizen auf fol. 100r und 117v geschrieben von einem Achi 'Alī b. Saijidī Ḥasan al-Pāpurtī (d. i. aus Baiburt) i. J. 840 H./1436—37 D. Das Kolophon (fol. 117v) lautet:

وقد وقع الفراغ من تحت هذه الكتابة الشريفة المباركة الضعيف الفقير
الحقير المذنب الراجي الى رحمة ربه الرحمن اخى على بن سيدى حسن
الحافظ بمحروسة دار النجاة پاپرت حماها الله تعالى فى التاريخة (sol) فى
شعبان الاولى لسنة اربعين وثمانمائة الهجرية امين يا رب العالمين

also 1. Ša'bān 840 H. = 8. II. 1437 D.

III. Das türk. *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl.

Über dieses s. bereits meinen Achiaufsatz, *Islamica* IV, S. 37 ff. Folgende Handschriften davon sind mir bekannt geworden:

1. Ms. im Besitz von Prof. Köprülüzāde Meḥmed Fuād Bey in Istanbul, aus dem Nachlasse des verst. ʿArif Bey stammend (vgl. Kpz. M. Fuād, *Türk Edebijātinde Ilk Müteṣavvifler*, Istanbul 1918, S. 416, § 243*); Sigle **Kpz 1**; 92 Blätter von 19½ × 14 cm Größe, Größe des Schriftspiegels 14½ × 9 cm; 11 Zeilen schönes, sehr deutliches Nesḫī; undatiert, wohl dem 10./16. Jhdt. angehörig; das *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl darin fol. 1v—81v.

2. Ms. in meinem Besitze, von Fr. Babinger aus Bosnien mitgebracht (vgl. Fr. Babinger, *MSOS*, II. Atb., 31. Bd., 1928, S. 98, Anm. 1); Sigle **BT**; dat. 1048 H. (beg. 15. V. 1638 D.), eine Sammelhandschrift der Gerberzunft von [Bosna] Serai (Sarajevo) von 128 Blättern; Blattgröße 14 × 20 cm, Größe des Schriftspiegels 8 × 13½ cm, 13 Zeilen sorgfältiges Nesḫī; das *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl darin fol. 26v—105v (beschr. Achiaufsatz S. 38).

3. Ms. im Besitze von Prof. Köprülüzāde Meḥmed Fuād Bey, Sigle **Kpz 2**; 84 Blätter von 19 × 12 cm Größe, Größe des Schriftspiegels 11½ × 7 cm; 11 Zeilen deutliches Nesḫī, ca. 11./17. Jhdt.

4. Dresden, Sächsische Landesbibliothek, Cod. or. Ea 65 (Fleischer, S. 8); Sigle **D** (vgl. Taeschner: *OLZ* 31, 1928, Sp. 1065 f.) undatiert.

5. Ms. im Besitze von Prof. Dr. O. Rescher in Istanbul, Sigle **R**; 90 Blätter von 17 × 12 cm Größe, Größe des Schriftspiegels ca. 11 × 7½ cm, 9 Zeilen taʿlīq-artiges Nesḫī; undatiert (ca. 12./18. Jhdt.).

6. Istanbul, ʿUmūmī Kütübḫānesi Ms. Nr. 5482, Sgl. **ʿUm. 5482**; 34 Blätter von 20 × 14½ cm Größe, Größe des Schriftspiegels 14 × 9 cm, 15 Zeilen deutliches Nesḫī; unvollständig, undatiert.

7. Istanbul, ʿUmūmī Kütübḫānesi, Ms. Nr. 5481, Sgl. **ʿUm. 5481**, 32 Blätter von 21 × 14½ cm Größe. Größe des Schriftspiegels 17 × 11 cm, 15 Zeilen Nesḫī, unvollstänidg, dat. 1019 H. (beg. 26. III. 1610 D.).

8. Berlin, Pr. Staatsbibliothek, Ms. Wetzstein II, 1701; Sgl. **B**; 68 Blätter von 21 × 15 cm Größe, Größe des Schriftspiegels 16 × 9 cm, 14 Zeilen sorgfältiges Nesḫī; das *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl fol. 1v—55v; dat. fol. 63v: 3. Ẕīlq. 968 H./16. VII. 1561 D. (vgl. Taeschner: *OLZ* 31, 1928, Sp. 1065 f.; den Hinweis auf diese bei Pertsch versehentlich fehlende Hdschr. verdanke ich J. H. Mordtmann).

9. Ms. in meinem Besitz, früher im Besitze von G. Jacob (vgl. H. Thorning, *Beiträge zum islamischen Vereinswesen*, *Türk. Bibl.* 16, Berlin 1913, S. 54 unter Nr. 16b), Sigle **JT**, Sammelhandschrift von 139 beschriebenen Blättern von 19¼ × 14½ cm Größe, davon alt aber nur fol. 20—139; Größe des Schriftspiegels in dem altgeschriebenen Teil 13 × 8½ cm, 13 Zeilen Nesḫī, undatiert, ca. 11./16. Jhdt. (beschr. Achiaufs. S. 38).

10. Gotha, Thüringsche Landesbibl., Cod. turc. 45 (Pertsch, S. 50), Sigle **G**; 184 Bläter von 14½ × 10 cm Größe, Größe des Schriftspiegels 10 × 6 cm, 7 Zeilen flüchtiges Nesḫī; das *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl enthalten auf fol. 1v—89r, datiert Anf. Reǧeb 1077 H./Ende Dez. 1666 D. (vgl. Achiaufs. S. 38).

11. Istanbul, Millet Kutübḫānesi, Ms. ʿAlī Emīrī, türk. Šarʿije 901; 60 Blätter von ca. 19½ × 14 cm Größe, meist 15 oder 17 Zeilen; sehr flüchtiges, taʿlīq-ähnliches Nesḫī, undat.; darin fol. 1—28v Bruchstück des *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl.

Der Text weist in diesen Handschriften mitunter erhebliche Abweichungen auf; indessen lassen sich die Handschr. bezüglich der in ihnen überlieferten Textgestalt in drei Gruppen unterbringen, die etwa folgendermaßen zu charakterisieren sind.

I. Gruppe; beginnt: شكر وسپاس حمد وثناء بى قياس اول پادشاهلر پادشاهنه كم عليم وعظيم وجواهر كريم ومدّبر قديمدر...... Abgesehen von diesen Anfangsworten ist für diese Gruppe charakteristisch: 1. die in eigentümlicher Weise arabisierende Form des Verfassernamens يحيى بن الخليل بن الچوبان اليحيى فَىٌّ (so!) البرغازى (für das unverständliche فَىٌّ konjiziert Kpz. M. Fuād فَتًى); 2. der verhältnismäßig ausführliche Bericht über die Lebensumstände des Verfs. und die Umstände, die zur Abfassung des Werkes führten. Aus diesem Bericht erfahren wir, daß der Verf. in Milas bei einem Ḫoǧa Muṣliḥ (so BT und Kpz 1; G. Ṣalāḥ) eddīn aus Antalia studiert hat, und daß er nach der Plünderung Alexandrias durch die Franken, worunter wohl nur der am 10. X. 1365 D. erfolgte Überfall auf Alexandria durch Peter I. von Zypern zu verstehen ist, von Franken einige Bücher kaufte, unter denen sich wohl solche befanden, die er zur Abfassung des Werkes benutzte (den Wortlaut dieses Passus s. Achiaufs. S. 40); 3. die Kap.-Überschriften sind in persischer Form belassen, mit Ausnahme der Anstandsregeln, bei denen sie überhaupt weggelassen sind; auch die Zahlen bei Aufzählungen sind persisch. 4. Es ist ein Zusatzabschnitt angehängt (BT, fol. 96r; Kpz. 1, fol. 72v), der im Geiste des *Fn.* des S. Meḥmed b. S. ʿAlāeddīn (über dieses s. vorl. meinen Achiaufsatz in *Islamica* IV, S. 20, Anm. 3; dieses für die Zünfte geschriebene türk. *Fn.* wird in der II. Abhandlung untersucht werden) gehalten ist, und offenbar den Zweck hat, das *Fn.* des Jaḥjà b. Ḫalīl für die Zunftkreise brauchbar zu machen. Im übrigen machen die Handschriften dieser Gruppe auf mich den Eindruck, als ob sie den Textbestand am treuesten bewahrt haben.

Diese Gruppe wird repräsentiert von den beiden Hdschr. Nr. 1 und 2 (Kpz. 1 und BT), die im Wortlaut so gut wie identisch sind; in Cod. Kpz. 1 fehlt der Schluß des Zusatzstückes (fol. 81v schließt mit einem Kustos, dem fol. 82 nicht entspricht). Da Cod. BT an derselben Stelle schließt, muß er von Kpz. 1 abhängig sein.

Abhängig von einer Hdschr. dieser Gruppe scheint auch Cod. G zu sein (der Name des Verfs. fehlt aber an der entscheidenden Stelle, fol. 6r). Indessen ist der Text hier dermaßen verderbt und in der Reihenfolge durcheinander (der Cod. scheint arg verbunden zu sein), so daß sich der Cod. keiner Gruppe mit Bestimmtheit zuweisen läßt. Die Anfangsworte lauten in dieser Hdschr.: ...... يوز بيك شكر وسپاس.

Diese Form des Anfangs muß man neben der in BT und Kpz 1 über-

lieferten (ohne يوز بيك) ebenfalls als ursprünglich in Betracht ziehen, denn sie findet sich auch in sämtlichen Handschriften der beiden folgenden Gruppen.

II. Gruppe; vor den eigentlichen Anfang der Schrift in der Form wie Cod. G (..... يوز بيك شكر وسپاس) ist noch ein Teil der *Ḥamdala* der *Tuḥfat al-waṣājā* gesetzt mit einer kleinen, aber für alle Hdschriften dieser Gruppe charakteristischen Variante am Anfang: الحمد لله منوّر قلوب اوليائه بنكت دقائق معارف الفتوة ...... (anstatt الذى نوّر) Der Name des Verfs. ist in der Form يحيى بن خليل چوپان البرغاوى ('Um. 5482, fol. 3r hat فتى البرغاوى ......) angeführt. Der Bericht über die Lebensumstände des Verfs. ist stark gekürzt (Wortlaut s. Achiaufsatz S. 40). Die pers. Überschriften sind meist weggelassen, oder nur in türkischer Paraphrase wiedergegeben, auch die Zahlen bei Aufzählungen sind meist türkisch. Der Zusatzabschnitt der I. Gruppe fehlt.

Im ganzen genommen weist diese Gruppe vielfach Kürzungen im Text auf, stimmt aber sonst im Wortlaut vielfach mit der I. Gruppe überein.

Repräsentiert wird diese Gruppe durch die Hdschr. 3—6 (Kpz 2, D, R, 'Um 5482) und das Bruchstück 11 ('Alī Emīrī).

III. Gruppe; wie in der vorigen Gruppe ist vor den eigentlichen Anfang der Schrift in der Form wie Cod. G (يوز بيك شكر وسپاس) ein Teil der *Ḥamdala* der *Tuḥfat al-waṣājā* gesetzt, aber in der richtigen Form: .... الحمد لله الذى نوّر قلوب اوليائه. Der Verf. ist in der Form يحيى بن خليل بن جوبان البلغارى (so B; Cod. JT nur يحيى بن خليل) eingeführt. Der Bericht über seine Lebensumstände ist wie bei der vorigen Gruppe stark gekürzt (Wortlaut s. a. a. O.). Die Kapitelüberschriften sind manchmal leise arabisiert, d. h. die pers. Form ist äußerlich beibehalten, aber anstatt der persischen Worte sind hie und da die im Türk. anstatt ihrer gebrauchten arab. Äquivalente eingesetzt; doch schwankt hier der Usus stark. Das Zusatzkapitel der I. Gruppe fehlt.

Im übrigen gibt diese Gruppe eine wortreiche Paraphrase des Textes, in der u. U. ungebräuchliche Ausdrücke durch modernere ersetzt sind. Sie wird repräsentiert durch die Hdschr. Nr. 7—9 (JT, B, 'Um 5481); und zwar hängen B und 'Um 5481 enger zusammen, während JT mehrfach Abweichungen aufweist, in denen sich die Hdschr. mitunter dem Typus der II. Gruppe nähert.

Für eine Bearbeitung der Schrift, die ich vorbereite, kommen in erster Linie die Hdschr. der I. Gruppe in Betracht; doch müssen die anderen Hdschr. mitherangezogen werden, da auch in diesen sich mitunter Lesarten finden, die gegenüber der I. Gruppe vorzuziehen sind.

Eine Inhaltsangabe der Schrift habe ich bereits in meinem Achiaufsatz *Islamica* IV, S. 41 f. gegeben.

*

ANHANG.

Übersetzungsprobe aus der *Tuḥfat al-waṣājā*: Das Kapitel über den *Naqīb* (Ms. AS 2049, fol. 114rff.).

Das im folgenden in Übersetzung wiedergegebene Kapitel über den *Naqīb* aus der *Tuḥfat al-waṣājā*[1] ist wegen seiner positiven Angaben über Futuwwabräuche besonders wichtig. Wir erfahren aus ihm, unter welchen Bedingungen und mit welchen Zeremonien die Aufnahme in den Futuwwabund in dem Kreise um den Chalifen Nāṣir erfolgte. Man hat danach zwei Stadien der Aufnahme zu unterscheiden: 1. eine Aufnahme als Novize („Fux"), deren charakteristischer Bestandteil die Gürtung (*šadd*) ist, und 2. eine Aufnahme als Vollmitglied („Bursch"), die „Burschung" (*takfija*), die mit einer besonderen Art der Gürtung verbunden ist, welche aber eine Zeitlang dem zu Burschenden wieder abgenommen wird — während welcher Zeit er vorübergehend theoretisch aus dem Bund ausscheidet —, damit über ihn beraten werden kann und gegebenenfalls Ansprüche an ihn oder Klagen gegen ihn erhoben werden können. Der charakteristische Bestandteil der Burschung ist aber dann die Anlegung des „Kleides der *Futuwwa*" (*libās al-futuwwa*) und der „Trunk der Verpflichtung" (*šarbat al-muʿāhada*), dem ein allgemeiner Umtrunk, der „Bruderschaftstrunk" (*šarbat al-murāḍaʿa*) folgt.

Das ganze erinnert stark an die Bräuche, die in der von H. Thorning als erstem behandelten Tübinger Futuwwahandschrift[2] beschrieben werden. Das in dieser Hdschr. enthaltene Futuwwabuch, über das wir demnächst von P. Kahle nähere Mitteilungen erhalten werden, entstammt ja dem gleichen Kreise wie unsere *Tuḥfat al-waṣājā*, dem um den Chalifen Nāṣir.

Der Text ist an manchen Stellen verderbt, und dann nicht mit Sicherheit zu übersetzen.

IV. Abschnitt: Über die Obliegenheiten des *Naqīb* (*ādāb an-naqīb*).

Er (der Verf., Zusatz des Schreibers: — Gott hab' ihn selig —) sagt: Der *Naqīb*[3] muß sauber, enthaltsam, aufrich-

1 S. o. S. 294 und S. 314.

2 Ms. ar. VI, 137; Kat. M. Weisweiler, S. 101, Nr. 134; vgl. Thorning S. 45 ff. und 188 ff.

3 Über den *Naqīb* in der Tübinger Handschr. vgl. Thorning S. 197.

tig und zuverlässig sein; er hat die Brüder zu betreuen und über [die Einhaltung] der Verpflichtungen (*ʿuhūd*)[1] der *Fitjān* zu wachen, sowie sie von Aufruhr, Gewalttat und Feindseligkeit abzuhalten, indem er ihre Angelegenheiten (*aḥwāl*) regelt und ihre Geheimnisse wahrt, dagegen ihre guten Taten bekannt macht . . .

Ferner muß er kundig sein der Bestimmungen (*aḥkām*) und des Ritus (*madhab*) der *Futuwwa*, ihrer Gebote (*farāʾiḍ*) und Bräuche (*sunan*), und [muß wissen], wer zur *Futuwwa* taugt und wer nicht dazu taugt. Darüber ist schon früher in dem Originalbuch (*kitāb al-aṣl*, also wohl in der *ʿUmdat al-wasīla*) vollständig gehandelt worden.

Zu ihren Geboten in der *daskara*[2] gehört die Bitte (an Gott) um Verzeihung bei der Annahme des Zutrunkes (*aḫd aš-šarba*), der Gruß (*salām*) vor dem Trinken, die Nennung des Leibburschen (*kabīr*)[3], die Bitte um Vermittlung (*tawassul*) vor der Darreichung des Trunkes (*saqj*), die Abnahme der Gürtung (*aḫd aš-šadd*)[4] bei der Burschung (*takfija*)[5], die kl. Waschung (*wuḍūʾ*) vor dem Eintritt in die Versammlung der *daskara* und das Schweigen (*ṣamt*) bei der Bruderschaftschließung (*murāḍaʿa*)[6]. Zu den Bräuchen gehört die Namensnennung bei der Annahme [der Gürtung], welche auf

1 *ʿahd* ist die mit dem *šadd* zusammen übernommene Verpflichtung gegenüber dem Bund (vgl. Thorning S. 197).

2 Zur Bedeutung von *daskara* (ein Gebäude mit Nebengebäuden ähnlich einem *qaṣr*; angewendet auf verschiedene Arten von Gebäuden oder Gebäudekomplexen, wie eine fürstliche Residenz, ein Lokal für anstoßerregende Belustigungen wie Wein und Musik, ein christliches Kloster usw.) vgl. Lane. Hier bezeichnet es wohl das Vereinshaus des Bundes, bzw. die darin abgehaltene Sitzung der *Fitjān*. Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšà* I, 146, Z. 3 v. u. nennt eine Schrift *daskarat al-futuwwa*, in der sich *Futuwwa*-ausdrücke finden.

3 Zu *kabīr* und *ǧadd* („Leibbursch" und „Leibgroßvater") vgl. Thorning S. 195 f.

4 *aḫd* kann natürlich auch die „Annahme, Empfangnahme", wie an anderen Stellen, bedeuten; doch ist vielleicht hier die zeitweise Lösung des Gurtes gemeint, als für die Burschung charakteristisch (s. u. S. 331).

5 Zur *takfija* s. u. S. 328 Anm. 3.

6 Zur Bedeutungsentwicklung von *murāḍaʿa* (eigentl. „Milchbruderschaft") vgl. Lane, s. v. رضع, III.

die Bewerbung folgt (?)[1], der dreimalige Gruß, das Schweigen (*sukūt*) beim Trinken und die Vornahme der großen Waschung (*ġusl*) wie bei der Annahme des *Iḥrām*[2].

Wisset, daß das Kleid der *Futuwwa* das ruhmvollste Kleid ist und ihre Anänger die besten der Menschen . . . . .

Er (der Verf. w. o.) sagt: Was aber die anlangt, die auf dieser Heerstraße einherschreiten, und jeden Muslim (*ahl al-qibla*), der den Befehlen Gottes unbedingten Gehorsam leistet und der *sunna* seines Gesandten folgt, auch wenn er einer von den Stützen der Regierung (*aʿwān as-sulṭān*) und ein Schwertträger ist, so ist seine *Futuwwa* beständig, denn er gehört zu den Stützen der Religion und Helfern der Muslime, — außer zehn Leuten, denn er (der Prophet) hat gesagt: „Zehn Gruppen (*aṣnāf* 'Gilden') aus meiner Gemeinde werden nicht in das Paradies eingehen, außer denjenigen, die sich von ihnen abwenden". Darüber ist schon früher in der Originalschrift gehandelt worden.

Was aber diejenigen anlangt, die zur Gürtung zwar zugelassen werden, aber nicht zur Burschung (*takfija*)[3], so ist ein Jüngling, welcher schön ist, nicht eher burschungsreif (*jakfī*), bis sein Bart zu sprossen beginnt; wohl aber wird er zur Gürtung zugelassen. Ein Sklave ist erst burschungsreif nach der Freilassung; zur Gürtung wird er nur zugelassen mit Zustimmung seines Herrn. Wer das hl. Gesetz übertritt, wird zwar zur Gürtung zugelassen, seinem Islam zuliebe,

---

1 Im Ms. التسمية عند الاخذ الى الجدّ unverständlich; ich konjiziere nach den anderen Stellen, wo die gleiche Phrase vorkommt اخذ الشدّ الذى يلى. *Tasmija* kann sowohl „Namensnennung", als auch „Aussprachen der *Basmala*" bedeuten. *Ǧadd* ist hier natürlich des Reimes auf *šadd* wegen gesetzt; es dürfte hier, worauf mich O. Pretzl aufmerksam machte, kaum den „Leibgroßvater" bezeichnen, sondern etwa das dem Noviziat voraufgesandte Stadium der Bewerbung mit Probe („Anstrengung"), also etwa „Postulat".

2 Die Ganzwaschung, die bei der Pilgerfahrt bei Annahme des Weihezustandes (*iḥrām*) vorzunehmen ist (vgl. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden-Leipzig 1910, S. 146).

3 Die *takfija* entspricht dem *takmīl* in der Tübinger Handschrift (Thorning, S. 198) und bei Āmulī (vgl. H. Ritter in *Der Islam* X, 1920, S. 247 f.) als ein höherer Grad gegenüber der einfachen Gürtung (*šadd*), also etwa „Burschung".

aber nicht zur Burschung, wegen seiner Übertretung [des Gesetzes]; seine Gürtung erfolgt auf Grund des Vorsatzes zur Buße und zur Rückkehr zum Gehorsam [gegen Gott]. Was aber einen anbetrifft, gegen den ein gerichtliches Verfahren (eine *maṣlaḥa*) schwebt (*maṣlaḥī*), so kommt dem die *Futuwwa* überhaupt nicht zu, ebensowenig einem, der mit einem Gebrechen behaftet ist (*ḏū ʿāha*). Ferner wird die *Futuwwa* nicht verliehen einem rot[haarigen], blau[äugigen] und fleckhäutigen (*anmaš*) Manne gemäß einem Bericht, der auf den Propheten zurückgeht. Ferner nicht einem, der einer sektiererischen Neuerung (*bidʿa*) anhängt; ferner nicht einem Feigling (? *ṭinǧīr*)[1], einem Heuchler (*murāʾī*) und einem Polytheisten. Diesen allen kommt die *Futuwwa* nicht zu nach dem Futuwwaritus (*maḏhab al-f.*), wie ihn unsere grundgelehrten Scheiche auffassen (*ʿind*), welche Gott, der Erhabene, mit der Kenntnis der Subtilitäten der Futuwwalehre begabt hat.

Er (der Verf. w. o.) sagt: Die Obliegenheiten (*ādāb*) des *Naqīb* in der *daskara* bestehen in Folgendem: er steht vor den *Fitjān* und spricht die Formel: „Ich nehme meine Zuflucht vor dem verfluchten Satan. Im Namen Gottes, des barmherzigen Raḥmān!" Dann rezitiert er eine *ḫuṭba* als *ḫuṭba* der *Futuwwa*. Er läßt der *ḫuṭba* sieben Koranverse folgen, und zwar habe ich dafür folgende sieben Verse aus der Sure *Banū Isrāʾīl* (d. i. die Sure *al-Isrāʾ*) nach 31 Versen ausgewählt (es folgen: Koran, Ausg. Flügel 17, 34—41, amtl. Kairoer Ausgabe 17, 32—39). Dann gedenkt er des Propheten; dann des Fürsten der Gläubigen, des Stellvertreters des Herrn der Welten, und hält auf ihn eine Lobrede und erwähnt (sc. den Ausspruch des Chalifen ?): „Das Königtum über die Menschen ist in meinen Händen[2]; in diese hat sich die *daskara* verpflichtet (*ʿaqad fīhā*)", und betet für ihn in Aufrichtigkeit und Ergebenheit. Denn Gott hat den Gehorsam gegen sich und den Gehorsam gegen seinen Gesandten mit dem Gehorsam gegen die Regierung (od. den Herrscher *as-sulṭān*) verknüpft, wie es im Koran heißt (Flügel 4, 62=Kairo 4, 59): „Gehorchet Gott und dem Gesandten und den Befehlsin-

1 Zur Bedeutung vgl. Lane (nach *TA*) und Dozy.
2 ملك الناس يدى. Vor يدى wohl بين oder فى zu ergänzen?

habern unter euch!“ und wie der Prophet gesagt hat: „Die Regierung (bzw. der Herrscher) ist der Schatten Gottes auf Erden“. Und er sagt: „Bei ihr (bzw. ihm) sucht ein Asyl jeder Unterdrückte von seinen (Gottes) Knechten (den Menschen); und wenn ich eine Bitte hätte, welche [von Gott] erhört wird, so würde ich für die Regierung (bzw. den Herrscher) beten. Denn wenn ich für mich selbst bete, so nützt das keinem anderen als mir. Denn das Volk lebt unter dem Schutze ihrer (der Regierung, bzw. seiner, des Herrschers) Gerechtigkeit und Ordnung“.

Dann nimmt der *Naqīb* Salz in die rechte Hand und den Trunk in die linke Hand und sagt: „Gott hat das Wasser gemacht zur Reinigung und das Salz zur Verbesserung. Und er sagt im Koran (Flügel 25, 55 = Kairo 25, 53; vgl. auch Flügel 35, 13 = Kairo 35, 12): ‚Dies ist süßes, wohlschmeckendes Wasser und dies ist bitteres Salz.‘ Er (Gott) hat es zum [Symbol des] Vertrages, des Schutzverhältnisses und des Bundes gemacht — Gott verfluche den, der seinen Vertrag bricht!“

Dann tut er das Salz in das Wasser, während der Adept (*ṭālib*)[1] an seiner linken Seite steht, und spricht: „Wisset, ihr anwesenden Herren, daß dieser Adept, der [in den Bund aufgenommen zu werden] wünscht (*aṭ-ṭālib ar-rāġib*)[2] euch hiermit angeht wegen der Gürtung mit der *Futuwwa*, die auf die Bewerbung (? *ǧadd*) folgt[3]; er bittet euch im Namen Gottes des Erhabenen um die Vermittlung[4], daß ihr den Scheiḫ N. N. (d. i. den von dem Adepten erwählten „Leibburschen“, den *maṭlūb*) bittet, — oder der Vorsitzende (*muqaddim*) N. N. möge es ihm sagen, er möge ihn als Bruder und Genossen (*rafīq*)[5] annehmen“. Dann gürtet ihn der *Naqīb* in Stellvertretung des erwählten Leibburschen (*maṭlūb*) und gibt ihm zu trinken als einem Ansässigen, nicht einem Reisenden[6].

1 Über *ṭālib* und *maṭlūb* in der Tübinger Hdschr. vgl. Thorning S. 202.

2 So wird auch in den folgenden Ansprachen der Adept bezeichnet.

3 الذى يلى الى الجدّ; das الى ist wohl zu streichen; vgl. dazu o. S. 328 Anm. 1.

4 ويتوسل اليكم بالله العظيم ان vgl. dazu o. S. 327.

5 *rafīq* „Bundesbruder“ Thorning S. 195.

6 مقيمًا غير راحلٍ.

Wenn nun der Adept gegürtet (*mašdūd*) ist, und er sucht um die Burschung nach, so sagt er (der *Naqīb*): „Wisset, o Scharen der *Fitjān*, daß dieser Adept (w. o.) in eine Versammlung von *Fitjān* gekommen ist, indem er unter ihnen als demütiger Bittsteller dasteht, und den N. N. angegangen hat (*ḫaṭab li-*), indem er an seine Aufrichtigkeit und *Futuwwa*, an seine Gottesfurcht und *Muruwwa* apellierte, — und daß er hiermit euch im Namen Gottes, des Einigen, Ewigen, Erhabenen und Allwissenden, dessen, der weiß, ‚was die Augen verraten und was die Brüste verbergen' (Koran Flügel 40, 20 = Kairo 40, 18), um die Vermittlung bittet[1], ihr möget den wahrhaftredenden, edelhandelnden und freigebigen Scheich N. N. bitten, er möge ihn als Bruder und Genossen annehmen". Sieht ihn nun die Versammlung als tauglich dafür an, so geben sie ihm hierin statt. Man bittet den Leibburschen, [sich zu äußern] zu dem, worum er ersucht wurde, nachdem er seinen Scharfsinn (*firāsa*) und sein Betragen (*sijāsa*) geprüft hatte. Dann verleiht er ihm die Gürtung, welche auf die Bewerbung folgt[2], und beläßt ihn eine Zeitlang mit dem Gürtel, damit sie sich während der Zeit über die Möglichkeit [der Aufnahme] vergewissern[3]. Wenn er nun über ihn [genügend] erfahren hat, und ihn genau kennt und Zeugnis ablegt über seine Würdigkeit (*ahlijja*) und seine Geschicklichkeit (*lauḏaʿijja*) gesehen hat, dann sieht er auf den Präsiden (od. Novizenmeister *muṣāliḥ*), daß er ihn aufnehme unter die *Fitjān* aus Furcht vor den Geschehnissen der Zeit. Dann nimmt der *Naqīb* die Gürtung dem Adepten ab und sagt: „Wir haben nun, was wir bei ihm an Verpflichtung (*ḥaqq*) haben, [von ihm] weggenommen (d. h. wohl: haben das Bundesverhältnis zu ihm ausgesetzt). Wenn jemand mit ihm eine Auseinandersetzung (*kalām*) hat, so möge er sich mit ihm auseinandersetzen vor der Burschung; denn die Reinigung (*tazkija*, gemeint ist wohl die Burschung) ist Zugeständnis (*iqrār*), und Einspruch (*ṭaʿn*) nach der Reinigung ist Leugnung (*inkār*); das Zugeständnis macht aber die Leugnung zunichte, und die Leugnung nach dem Zugeständnis gilt

---

1 يتوسل اليهم (l. اليكم) بالله . . .

2 الذى يلى الجدّ.

3 ليستحقوا فيه امكانًا.

nicht mehr — so will es das hl. Gesetz. Wer sich also mit ihm auseinanderzusetzen hat, der spreche".

Er (der Verf. w. o.) sagt: Die Wiederabnahme (*aḫḏ*) der Gürtung von dem Gegürteten bei der Burschung ist aus einem Grunde notwendig; und zwar, weil der Gegürtete mit dem Kennzeichen (*sima*) der *Futuwwa* gekennzeichnet ist. Und wenn dann der *Naqīb* ihn der Versammlung der *Fitjān* präsentiert, dann darf keiner mehr eine Auseinandersetzung mit ihm haben. Denn er ist nun mit dem Kennzeichen der *Futuwwa* gekennzeichnet, und ein *Fatà* darf einem anderen nichts anhaben. Die Abnahme der Gürtung von dem Gegürteten erfolgt darum, daß er heraustritt aus dem Kreise der *Fitjān*, so daß [während dieses Zustandes] eine Auseinandersetzung mit ihm erfolgen kann. Unsere Scheiche sind über die Gürtung verschiedener Ansicht; — doch darüber ist bereits früher in dem Originalbuche gehandelt worden.

Dann wendet sich der *Naqīb* zu dem Adepten und sagt: „O Adept (w. o.), weißt du, was du erbittest und um welche Braut du anhältst? Du mußt deinem Leibburschen (*kabīr*) ein gleichgestimmter (*muwāfiq*) Freund sein und darfst nicht zwei Gesichter haben wie ein Heuchler (*munāfiq*). Denn ein aufrichtiger Freund ist das beste, was man unter den Menschen finden kann: er gibt sich selbst und sein Gut hin dem Freunde und Kameraden (*lil-ḫill al-murāfiq*), wie al-Ḫalīl (Ibrāhīm) sich selbst hingegeben hat im Gehorsam gegen ar-Raḥmān (Gott), sowie sein Gut den Gästen, seinen Leib dem Feuer und seinen Sohn zum Opfer. Darum hat Gott ihn gelobt und hat in seiner Offenbarung ihn als *Fatà* bezeichnet (vgl. Koran Flügel 21, 61 = Kairo 21, 60) ......"

Dann wendet sich der *Naqīb* zum erwählten Leibburschen (*maṭlūb*) und sagt: „Du, o Herr Leibbursch, mußt bedecken, was an deinem Freund an Fehlern ist, mußt nachsichtig sein gegenüber seinen Fehltritten und ihm seine Vergehen verzeihen. Du mußt ihm sein der edelste Freund und der beste Gefährte, mußt ihm in Bedrängnis und Schwäche, in Unglücksfällen und Schwierigkeiten beistehen. Wenn er dich um Hilfe angeht, so hilf ihm, und wenn er sich vom Rechten (od. von Gott *al-ḥaqq*) abneigt, so richtest du ihn wieder auf und führst ihn auf den klarsten Weg".

Der *Naqīb* ist bei der Burschung zugegen, außer wenn er jemand andern mit seiner Vertretung beauftragt hat[1]. Wenn er (der Fux) nun das Gewand der *Futuwwa* angezogen hat, so bringt ihn der *Naqīb* von seiner linken Seite auf seine rechte Seite und gibt ihm zu trinken. Diesen Trunk nennt man den Trunk der Verpflichtung (*šarbat al-mu'āhada*). Dann gibt er auch der Versammlung und nach ihr dem Geburschten (*mukaffà*)[2] zu trinken; diesen Trunk nennt man den Bruderschaftstrunk (*šarbat al-murāḍa'a*). — Darüber ist schon im Originalwerke gehandelt worden.

Der *Naqīb* [selbst] trinkt nach der Versammlung gemäß dem Worte des Propheten: „Wer den Leuten zu trinken gibt, trinkt selbst als letzter". Dies sind in Kürze die Obliegenschaften des *Naqīb*.

---

1 النقيب فى التكفية الا ان يكون قد وكّل.

2 Oder dem die Burschung Vornehmenden (*mukaffī*)?

EIN ARABISCHES KOMPENDIUM DER WELTGESCHICHTE

DAS *KITĀB DUWAL AL-ISLĀM* DES AḎ-ḎAHABĪ.

VON

JOSEF VON SOMOGYI.

1. Einleitung.

Der augenfälligste Charakterzug der arabischen Geschichtsschreibung ist gewiß die umfangreiche und ausschweifende Behandlung des Erzählungsstoffes. Dieser Charakterzug läßt sich auf drei Gründe zurückführen.

Erstens haben es von Anfang an religiöse Gründe erfordert, daß die Lebenszeiten Muḥammad's und der ersten Chalifen möglichst ausführlich behandelt würden, da ja alle religiösen Streitigkeiten und Parteibildungen, sowie die ganze politische Entwicklung des Islam in dieser Anfangsperiode wurzeln, welche darum mit peinlicher Sorgfalt geschildert wird. Dagegen wird die spätere Geschichte immer kürzer gefaßt: die Geschichte der Umaijāden wird zwar noch ziemlich eingehend behandelt, da sie ja die Ausbreitungsperiode des Islam darstellt, der beinahe fünf Jahrhunderte dauernden ʿAbbāsidengeschichte jedoch wird im allgemeinen verhältnismäßig wenig Raum gewidmet. Ebenso steht es — von einigen Spezialwerken abgesehen — auch mit der späteren Entwicklung des Islam[1].

Zweitens wirkt auch die äußere Form der geschichtlichen Erzählung auf den Umfang zurück. Die arabische Geschichtsschreibung entbehrt aller historischen Kritik und pragmatischen

1 Vielleicht das beste Beispiel dafür ist aṭ-Ṭabarī, der die vor- und frühislamische Geschichte (A. H. 1—40) in 6 Bänden, die Umaijādengeschichte (rund zwischen A. H. 40—130) in 3 Bänden, die ersten 170 Jahre der ʿAbbāsidengeschichte (A. H. 130—302) jedoch bloß in 4 Bänden behandelt. Ibn al-Aṯīr's *Kāmil* ist ebenmäßiger eingeteilt, doch widmet auch dieses 5 Bände der Anfangsperiode und der Umaijādengeschichte und nur 7 Bände der ʿAbbāsidengeschichte.

Methode. Mit Ausnahme von Ibn Ḫaldūn's Werk besteht sie aus dem bloßen Nacheinanderreihen der Nachrichten. Schon allein diese chronikenartige Erzählung der geschichtlichen Tatsachen macht die Erörterung sehr umständlich; dazu kommt noch, daß die geschichtliche Überlieferung dieselbe äußere Form hat, wie die religiöse Tradition, d. h. die des *ḥadīṯ*, welches, aus *isnād* und *matn* bestehend, wiederum vermehrend auf den Umfang der Geschichtswerke einwirkt. Wenn wir die Bedeutung des *isnād* für theologische und quellenkritische Forschungen auch nicht unterschätzen wollen, so sind sie doch für den eigentlichen geschichtlichen Stoff von geringem Belang; deshalb wurde auch nach der Zeit aṭ-Ṭabarī's die volle Anführung der *isnāde* aufgegeben[1].

Drittens ist in der arabischen Literatur die Trennung zwischen politischer Geschichte und geschichtlicher Biographie nicht sehr streng. Von Anfang an wird das biographische Element in allen historischen Werken sehr stark betont, was auf persischen Einfluß zurückzuführen ist[2]. Diese auf den Umfang der Geschichtswerke wiederum einen starken Einfluß ausübende Eigenart offenbart sich sowohl in der Städtegeschichte — wie aus dem *Ta'rīḫ madīnat Dimašq* des Ibn 'Asākir oder aus dem *Ta'rīḫ Baġdād* des al-Ḫaṭīb al-Baġdādī ersichtlich ist —, als auch in der Reichs- und Weltgeschichte. Besonders in den nach aṭ-Ṭabarī's Zeit geschriebenen Geschichtswerken tritt das biographische Element sehr stark in den Vordergrund. Aus diesem späteren Zeitalter der arabischen Literatur sind uns zahlreiche Werke erhalten, bei welchen politische Geschichte und Personalbiographie gar nicht zu trennen sind, wie bei vielen von den an den kleinen Fürstenhöfen des Ostens lebenden Historiographen verfaßten Werken, z. B. dem *at-Ta'rīḫ*

1 Siehe K. Brockelmann, *Das Verhältnis von Ibn al-Athīrs Kāmil fit-ta'rīḫ zu Ṭabarīs Aḫbār ar-rusul wal-mulūk*. Straßburg, 1890, S. 9. Vielleicht die einzige Ausnahme bildet der fanatische Isnādforscher und -purifikator Ibn al-Ǧauzī, s. meine Abhandlung, *The „Kitāb al-muntaẓam" of Ibn al-Jauzī*, *JRAS*, 1932, S. 54 und S. 64—65.

2 Diese Idee wurde zum erstenmal von I. Goldziher in einer ungarisch geschriebenen Abhandlung: *A történetirás az arab irodalomban*, Budapest, 1894 aufgeworfen, deren Gedankengang ich in meiner Abhandlung, op. cit. S. 49—50 erörtert habe. Siehe auch die diesbezügliche Bemerkung von R. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, London, 1907, S. 348.

al-Jamīnī des al-ʿUtbī. Aber abgesehen von diesen einzelne Perioden behandelnden Sonderwerken findet sich eine Verschmelzung der historischen und biographischen Elemente auch in den großen, nur handschriftlich vorhandenen weltgeschichtlichen Werken, wie es am klarsten im *Kitāb al-muntaẓam* des Ibn al-Ǧauzī und im *Taʾrīḫ al-islām* des aḏ-Ḏahabī zutage tritt. Bei diesen beiden Werken überwiegt das biographische Element bis zu einem solchen Grade, daß die politische Geschichte bloß als ein den Biographien von berühmten Leuten hinzugefügtes Anhängsel erscheint[1].

Diese drei Charakterzüge bringen es mit sich, daß die Geschichtswerke in der arabischen Literatur so umfangreich sind. Aṭ-Ṭabarī's *Taʾrīḫ ar-rusul wal-mulūk* besteht aus dreizehn, Ibn al-Aṯīr's *Kāmil* aus zwölf Bänden, Ibn al-Ǧauzī's *Kitāb al-muntaẓam* umfaßt ebenfalls zwölf Bände und aḏ-Ḏahabī's *Taʾrīḫ al-islām* bestand aus zwanzig Bänden. Nicht jedermann hatte die Zeit, solche umfangreiche Werke durchzulesen. Kein Wunder daher, daß man von Anfang an an kürzere Bearbeitungen dieser großen Geschichtswerke dachte, die sowohl als nützliche Wegweiser zu den größeren Werken dienen, als auch zur Volkstümlichkeit derselben beitragen und vom großen Publikum benutzt werden könnten. Aus diesen Gründen haben manchmal die Verfasser der längeren Originalwerke es selbst unternommen, kürzere Fassungen ihrer Bücher zu schreiben, noch häufiger wurden die wichtigeren und meistgelesenen Werke später auch von fremder Hand abgekürzt.

So wurde aṭ-Ṭabarī's Chronik im Jahre 352/963 von al-Balʿamī, dem Wazīr der Sāmāniden, abgekürzt in die persische Sprache übertragen[2].

Sein Zeitgenosse, al-Masʿūdī, hatte 336/947 seine umfangreiche und vier Jahre früher beendete Weltgeschichte, das *Kitāb aḫbār az-zamān waman abādahu-l-ḥidṯān min al-umam al-māḍija wa-aǧjāl al-ḫālija wal-mamālik ad-dāʾira* und seinen *Kitāb al-ausaṭ* betitelten Abriß der Weltgeschichte selbst in den berühmten *Murūǧ aḏ-ḏahab wamaʿādin al-ǧawāhir* in

1 Hinsichtlich des Ibn al-Ǧauzī siehe meine Abhandlung, op. cit. S. 62—64.

2 Herausgegeben in Lucknow, 1874 und in Cawnpore, 1896, 1. Band, französische Übersetzung von H. Zotenberg, 4 Bde., Paris, 1867—74.

kürzerer Form zusammengearbeitet. Das Werk wurde im Jahre des Todes des Autors (345/956) neubearbeitet und ist mehrmals herausgegeben worden[1]. Aus späterer Zeit stammt noch ein seine Hauptwerke abkürzendes Kompendium; das ist das mit Unrecht al-Mas'ūdī zugeschriebene und in der Pariser *Bibliothèque Nationale* in den Handschriften Nr. 1470 bis 1475 vorhandene *Kitāb aḫbār az-zamān wa'ağā'ib al-buldān*, oder *Muḫtasar al-'ağā'ib wal-ġarā'ib*.

Da die späteren Geschichtsschreiber alle aṭ-Ṭabarī's Werk als Grundlage benützten, können ihre Werke mit mehr oder weniger Recht als Abkürzungen und Fortsetzungen von demselben betrachtet werden, besonders das *al-Kāmil fit-ta'rīḫ* des Ibn al-Aṯīr (gest. 630/1233), welches in seinen ersten Bänden eigentlich ein gutes, brauchbares Kompendium von aṭ-Ṭabarī ist[2]. Doch ist auch seine mehr als sechs Jahrhunderte behandelnde Weltgeschichte als zu umfangreich betrachtet und von Abū Muḥammad Idrīs b. 'Alī b. 'Abdallāh b. Sulaimān 'Imādaddīn (gest. 714/1314) in einem im Britischen Museum (Supplement, Nr. 469) aufbewahrten *Kitāb al-aḫjār fī ma'rifat as-sijar wal-aḫbār* abgekürzt worden.

Der größte Geschichtsschreiber zwischen Ibn Miskawaih und Abu-l-Fidā ist zweifelsohne der berühmte Baġdāder Polyhistor Ibn al-Ğauzī (gest. 597/1200). Sein *Kitāb al-muntaẓam wa-multaqaṭ al-multaẓam* kann wiederum in seinen ersten Bänden als ein Auszug von aṭ-Ṭabarī's Chronik betrachtet werden[3]; er gibt jedoch — wie erwähnt — neben der politischen Geschichte auch eine nach Todesjahren geordnete biographische Sammlung über berühmte Leute und benutzt auch in der politischen Geschichte zahlreiche andere Quellen. Diese von allen späteren Verfassern als *standard-work* betrachtete und benutzte Weltgeschichte hat Ibn al-Ğauzī selbst in seinem in Leiden (de Jong, Nr. 102) aufbewahrten *Šuḏūr al-'uqūd fī ta'rīḫ al-'uhūd* zusammengefaßt; für die vorislāmische Periode besitzen wir von ihm ein Kompendium, welches in Kairo (*Ta'rīḫ*,

1 So in Būlāq 1283; in Kairo 1303; auch am Rande der Būlāqer Ausgabe 1303 des Ibn al-Aṯīr. Französische Übersetzung und Text von C. Barbier de Meynard und Pavet de Courteille in 9 Bänden, Paris 1861—77.

2 Siehe K. Brockelmann, *Das Verhältnis* etc., S. 17—25.

3 Siehe meine zitierte Abhandlung, S. 58—64.

Nr. 95) aufbewahrt wird. Auch in späterer Zeit wurden zu dem *Kitāb al-muntaẓam* mehrere Male Kompendien verfaßt; abgesehen von einigen bloß in Bruchstücken vorhandenen Handschriften, besitzen wir ein in Kairo (*Ta'rīḫ*, Nr. 94) erhaltenes, 927 abgeschlossenes *Muḫtaṣar al-Muntaẓam wa-multaqaṭ al-multazam* von 'Alā'addīn 'Alī b. Maǧdaddīn b. Mas'ūd b. Maḥmūd aš-Šahrūdī al-Bisṭāmī in 3 Bänden[1].

Ibn al-Ǧauzī's Werk bildet die Grundlage zu dem *Kitāb mir'āt az-zamān fī ta'rīḫ al-a'jān* von seinem Enkel Sibṭ b. al-Ǧauzī (gest. 654/1257), ein Werk, das gänzlich der Einteilung und der Methode des *Kitāb al-muntaẓam* folgt und in 40 Bänden die Weltgeschichte bis zum Jahre 654/1251 behandelt. Dieses Werk wurde mehrmals abgekürzt, jedoch besitzen wir nur ein ziemlich vollständiges *Muḫtaṣar Mir'āt az-zamān* betiteltes Kompendium von Quṭbaddīn Mūsā b. Muḥammad al-Ba'labakkī (gest. 726/1326), , welches sich in der Bankipore Library (Bd. XV, Nr. 967) befindet. J. R. Jewett behauptet in seiner Ausgabe einer in der Bibliothek der Yale University befindlichen Handschrift des *Mir'āt az-zamān*[2], daß auch die in den europäischen Bibliotheken vorhandenen und von C. Brokkelmann *Gesch. d. Ar. Lit.* Bd. I, S. 347 aufgezählten Handschriften des *Mir'āt az-zamān* eigentlich die des *Muḫtaṣar* desselben Werkes seien; sie sind folglich entweder Kompendien oder allerdings revidierte Ausgaben des Originalwerkes.

Endlich wurde auch die *Muḫtaṣar ta'rīḫ al-bašar* betitelte Weltgeschichte von Abu-l-Fidā' einige Male abgekürzt, so von Ibn al-Wardī (gest. 749/1348) in seinem *Tatimmat al-Muḫtaṣar*[3], von Ibrāhīm b. Muḥammad b. 'Alī b. Abi-r-Riḍā in seinem *Lubb lubāb al-muḫtaṣar fī aḫbār al-bašar*[4] und von Ibn aš-Šiḥna (gest. 815/1412) in seinem *Rauḍat al-manāẓir*[5].

---

1 Ebenda, S. 57—58.

2 *Mir'āt az-zamān* (A. H. 495—654)*by Samš ad-dīn abu l-Muẓaffar Yūsuf ben Qizughlū ben 'Abdallāh commonly known by the surname of Sibṭ ibn al-Jauzī.* Edited with Introduction by James Richard Jewett Ph. D. Chicago, 1907. Siehe S. VII—VIII.

3 Gedruckt in Kairo 1310.

4 Ein Exemplar davon befindet sich in der ehemaligen Kaiserlichen Bibliothek von St. Petersburg, Nr. 115.

5 Gedruckt am Rande der Būlāqer Ausgabe des *Kāmil* von Ibn al-Aṯīr, Bd. 11 und 12. Kairo 1290.

Wie aus dem obigen ersichtlich ist, entwickelte sich in allen islāmischen Staaten eine ausgedehnte Literatur von weltgeschichtlichen Kompendien. Die Verfasser derselben leisteten nicht nur ihren Zeitgenossen, sondern auch der Nachwelt einen nicht zu unterschätzenden Dienst, denn in vielen Fällen sind die längeren Originalwerke verlorengegangen oder nur unvollständig erhalten. In anderen Fällen haben auch die Kompendien neben den Originalwerken selbständigen Wert. So steht es vor allem mit einem Kompendium des im 8. Jahrhundert d. H. lebenden aḏ-Ḏahabī. Dieses Werk ist unserer Beachtung wert; es enthält in knappem Umfang die Geschichte des Islāms von siebeneinhalb Jahrhunderten.

2. Die Rezensionen von aḏ-Ḏahabī's Kompendium.

Das Werk wurde von dem Polyhistor Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Aḥmad b. ʿUṯmān b. Qāimāz Šamsaddīn aḏ-Ḏahabī (gest. am 3. Ḏu-l-Qaʿda 748/5. Februar 1348 in Kairo) unter dem Titel *Kitāb duwal al-islām* „Das Buch der islamischen Reiche" verfaßt; vielfach heißt es auch *ad-Duwal al-islāmijja*[1] oder *al-Aḫbār as-sijāsijja ʿan id-duwal al-islāmijja*, manchmal auch *al-Taʾrīḫ aṣ-ṣaġīr* „Das kleine Geschichtswerk". Es ist eine kürzere Fassung des großen weltgeschichtlichen Werkes von aḏ-Ḏahabī, des zwölf- (oder gemäß einer anderen Einteilung) zwanzigbändigen *Taʾrīḫ al-islām*, das in einer Anzahl von Handschriften in mehreren europäischen und morgenländischen Bibliotheken aufbewahrt wird[2]. Das *Taʾrīḫ al-islām* behandelt die ganze Weltgeschichte von Muḥammad bis zum Jahre 700 oder 715 A. H. und unterscheidet sich sowohl dem Inhalt als der Form nach von allen früheren arabischen Weltgeschichten, insofern es nicht nur die politische Geschichte behandelt, sondern auch die Biographien aller berühmten Leute enthält und diese nicht nur nach Todesjahren geordnet — wie im *Kitāb al-muntaẓam* des Ibn al-Ǧauzī — sondern auch von der politischen Geschichte abgesondert, in Generationen von

1 So C. Brockelmann, *Gesch. d. arab. Lit.*, Bd. II, S. 47.

2 Ebenda, S. 46—47, wo die Handschriften aufgezählt sind. Siehe auch J. Horovitz, *Aus den Bibliotheken von Kairo, Damaskus und Konstantinopel*, Berlin, 1907, (*Mitt. d. Sem. f. or. Spr.*, Jhrg. X. Abt. II), S. 9—14 und O. Spies, *Beiträge zur arab. Literaturgesch.*, Leipzig, 1932, (*Abh. f. d. Kunde des Mgl.* Bd. XIX. Nr. 3), S. 70—72.

je zehn Jahren zusammenstellt. Ein jeder vollständig erhaltene Band der Handschriften des *Ta'rīḫ al-islām* sollte wohl die politische Geschichte von je 50 Jahren mit den entsprechenden 5 Generationen der verstorbenen hervorragenden Persönlichkeiten umfassen[1]., sodaß das ganze Werk eine kleine Bibliothek ausmachte. Da die politische Geschichte der einzelnen Perioden im Durchschnitt kaum ein Sechstel oder Siebentel der dicken Bände umfaßt, während der übrige Raum den Lebensbeschreibungen gewidmet ist, fühlte sich der Verfasser selbst veranlaßt, kurze und bündige Kompendien seines großen Werkes zum Gebrauch weiterer Kreise des Publikums anzufertigen. Und infolge der großen Beliebtheit des *Ta'rīḫ al-islām* — die außer der ebenmäßigen und systematischen Behandlung der Begebenheiten auch der großen Sorgfalt im Zitieren der literarischen Quellen zuzuschreiben ist — haben sich auch spätere Gelehrte dieselbe Aufgabe gestellt.

So entstanden zunächst sechs Werke von aḏ-Ḏahabī selbst:

1. *Kitāb duwal al-islām*[2], welches die Geschichte des Islām bis zum Jahre 715 enthält und dem eine Fortsetzung bis zum Jahre 744 von Šamsaddīn Abu-l-Ḫair Muḥammad b. ʿAbdarraḥmān b. Muḥammad as-Saḫḫāwī (gest. 902/1497) hinzugefügt ist. Das Werk ist in den folgenden Handschriften vorhanden: Wien, Nr. 809; Leiden, Nr. 763—64; Britisches Museum, Suppl. Nr. 471; Köprülüzāde, Nr. 1079; Murād, Nr. 1410; Ǧārallāh, Nr. 1635 (Jahre 1—640); Tūnis (as-Saʿdijja), S. 121; Tūnis (ʿAṭīf Efendī) (sec *Bull. de corresp. afr.*, Bd. II, S. 20); Tūnis (grande mosquée), Nr. 2916; Kairo, *Ta'rīḫ*, Bd. V, S. 56; St. Petersburger Asiatisches Museum, Nr. 524a; Calcutta (Būḫār), Nr. 195; Rāmpūr, *List*, S. 636; Bankipūr, *Catalogue*, Nr. 968 bis 969; Hyderabad, *List*, *Fann Tārīkh*, Nr. 11. Es ist in Hyderabad im Jahre 1337/1919 auch in zwei Bänden im Druck erschienen.

Das *Kitāb duwal al-islām* wurde vom selben as-Saḫḫāwī unter dem Titel *aḏ-Ḏail at-tām bi-Duwal al-islām* „Die vollständige Fortsetzung des *Duwal al-islām*" auch vom Jahre A. H. 741 bis zum Jahre A. H. 901 (1340—1495 n. Chr.) weiter

1 Dieser Einteilung folgen die Handschriften für die Jahre 351—550. Die anderen Handschriften folgen jedoch verschiedenen Einteilungen.

2 Siehe Ḥāǧǧī Ḫalfa, Bd. III, S. 239, Nr. 5141.

fortgesetzt[1]. Wir besitzen davon die folgenden Handschriften für die Jahre A. H. 745—898 (1347—1493 n. Chr.): Berlin, Nr. 9463; Wien, Nr. 809; Bodleyan Library, Bd. I, Nr. 843, 853; Britisches Museum, Nr. 1232, II[2].

2. *Al-ʿIbar fī aḫbār al-bašar mimman ʿabar* „Die Beispiele handelnd von den Nachrichten der Leute, die hinübergegangen sind". Ein dem vorigen ähnliches Kompendium, jedoch — wie auch der Titel zeigt — mit besonderer Hervorhebung des biographischen Teiles. Es ist in zwei Bearbeitungen vorhanden; die erste Ausgabe wurde am 17. Ḏū'l-Ḥiǧǧa 715/15. März 1316 abgeschlossen, die zweite Ausgabe erstreckt sich bis A. H. 740. Die Handschriften der ersten Ausgabe sind: Wien, Nr. 810; Paris, Nr. 1584; Britisches Museum, Nr. 1231; Handschriften der zweiten Ausgabe Bodleyan Library, Bd. I, Nr. 647, Bd. II, Nr. 590; Köprülüzāde, Nr. 1048. Beide letztgenannten Handschriften enthalten eine Fortsetzung von A. H. 741 bis 764/1363 von Abu-l-Maḥāsin Muḥammad b. ʿAlī b. al-Ḥasan al-Ḥusainī (gest. 765/1363). Diese Fortsetzung wurde von seinem Sohne Šamsaddīn Muḥammad b. Muḥammad ʿAlī al-Husainī (gest. 792/1389) bis zum Jahre 786/1384 weitergeführt und ist in Paris (Schefer, Nr. 5819) aufbewahrt.

Ḥāǧī Ḫalfa[3] erwähnt weitere Fortsetzungen des *al-ʿIbar* von Zainaddīn ʿAbdarraḥīm b. Ḥusain al-ʿIrāqī (gest. 806/1403) und von dessem Sohne Walīaddīn Aḥmad al-ʿIrāqī (gest. 826/1422).

Im Britischen Museum, Nr. 6428, befindet sich eine weitere Handschrift, welche im Katalog[4] als das *Kitāb al-ʿibar fī ḫabar manʿabar* beschrieben ist, die aber auf Folioblatt 1b den Titel *Taʾrīḫ fī baḥt aṣ-ṣaḥāba wat-tābiʿīn fī-s-salāṭīn as-sālifīn* führt. Wir haben hier somit eine spätere — gemäß dem Katalog aus dem XV. Jahrhundert stammende — Rezension desselben Kompendiums. Darin werden die Todesfälle bloß kurz aufgezählt, ohne weitere eingehende Zusätze, wie sie

1 Siehe ebenda.
2 Und nicht 732, II, wie bei Brockelmann, Bd. II, S. 35 erwähnt ist.
3 Bd. IV, S. 182, Nr. 8042.
4 Siehe A. G. Ellis-E. Edwards, *A Descriptive List of the Arabic MSS acquired etc. since 1894*, London, 1912, S. 31.

sich in den obenerwähnten anderen Werken finden. Die Handschrift umfaßt die Periode A. H. 106—695.

Sowohl das *Kitāb duwal al-islām* als das *al-ʿIbar fī aḫbār al-bašar mimman ʿabar* sind somit vollständige Kompendien des *Taʾrīḫ al-islām*, denn beide Werke enthalten einen Abriß sowohl des geschichtlichen, als auch des biographischen Teiles des großen Werkes. Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß das *Duwal al-islām* der politischen Geschichte mehr Raum als dem biographischen Teil widmet. Die biographischen folgen den politischen Nachrichten in den Jahresberichten beider Werke, jedoch ist die Zahl der ersteren im *al-ʿIbar* größer als im *Duwal al-islām*: im letzteren Werke bestehen sie meistens aus einer bloßen Aufzählung von Namen mit Angabe der Beschäftigung und manchmal einer kurzen Charakterisierung der betreffenden Person. Die politische Geschichte ist jedoch in beiden Werken fast wörtlich übereinstimmend enthalten. Für diese können beide Werke als ziemlich gute, knappe Zusammenfassungen des *Taʾrīḫ al-islām* betrachtet werden, für den biographischen Teil jedoch machen sie den Gebrauch des größeren Werkes keineswegs entbehrlich, denn beide Kompendien enthalten bloß die Namen der wichtigeren, in dem zur Behandlung stehenden Jahre gestorbenen Religions- und Rechtsgelehrten aber auch nicht die Aufzählung aller Todesfälle.

Wahrscheinlich war es eben dieser Mangel der beiden Werke, die den Verfasser veranlaßte, aus seinem großen Werke auch besondere biographische Kompendien zu verfertigen. Es sind uns folgende dieser Art erhalten:

3. *Ṭabaqāt al-ḥuffāẓ* „Die Klassen der Leute, die den Koran auswendig kannten“[1], ein sowohl im Morgen-, wie auch im Abendlande sehr viel gebrauchtes Werk, mit 742/1341 abgeschlossen. Die Bibliothek von Bankipore besitzt die einzige bekannte Handschrift dieses Werkes (Bd. XII Nr. 707—08) in zwei Teilen: der erste Teil derselben ist in Hyderabad 1315 im Druck erschienen. Aus späterer Zeit stammen auch andere Kompendien dieser Art, so von Ibn ad-Dabbāġ (gest. 546/1151—52), von Ibn al-Mufaḍḍal und von dem berühmten Biographen Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī (gest. 852/1448)[2]. Das

1 Ḥāǧī Ḫalfa, Bd. IV, S. 134, Nr. 7892. 2 Ebenda.

Werk war uns früher nur aus der Fortsetzung und Abkürzung von dem Enzyklopädisten Ǧalāladdīn as-Sujūṭī (gest. 911/1505) bekannt: Handschriften dieser Bearbeitung befinden sich in Gotha, Nr. 1760—61 und in Istambul, Jeni, Nr. 861; aus der erstgenannten Handschrift hat F. Wüstenfeld das *Ṭabaqāt al-ḥuffāẓ* herausgegeben[1]. Eine Übersicht davon befindet sich in Oxford (Nicoll. Nr. 379, 3)[2] und eine Fortsetzung des Werkes ist von Taqīaddīn b. Fihd al-Makkī Abū Bakr Muḥammad b. Muḥammad al-Hāšimī (gest. 890/1485) angefertigt[3].

Das *Ṭabaqāt al-ḥuffāẓ* enthält in der bekannten Rezension des as-Sujūṭī in 24 Klassen geordnete kurze biographische Notizen über die Gefährten Muḥammad's (1. Klasse), über die *tābi'ūn*, d. h. die Leute, die zwar nicht den Propheten selbst, wohl aber einen seiner Gefährten persönlich kannten (2.—4. Klasse) und über die *ḥuffāẓ*: diese letzteren sind gemäß den Todesjahren in Gruppen von etwa 60 Jahren eingeordnet. Innerhalb der einzelnen Klassen sind die Namen alphabetisch nacheinandergereiht.

4. *Kitāb taǧrīd (fī) asmā'aṣ-ṣaḥāba*[4], welches sich im Britischen Museum, Nr. 356; in Kairo, Nr. 226 und in Paris Nr. 2013, (Autograph) befindet und in Hyderabad 1315 im Druck erschienen ist. Wie sein Titel bekundet, enthält es eine Liste von den Gefährten Muḥammad's in alphabetischer Ordnung.

5. *Ṭabaqāt al-qurrā'* „Die Klassen der Koranleser"[5], ein dem *Ṭabaqāt al-ḥuffāẓ* ähnliches und in 17 Klassen biographische Notizen über die Koranleser enthaltendes Werk, welches in Paris, Nr. 2048; in Istambul (Köprülüzāde) Nr. 1116; in Bankipore, Bd. XII, Nr. 757 und unter dem Titel *Kitāb ma'rifat al-qurrā'al-kibār'alā-ṭ-ṭabaqāt wa-l-a'ṣār* in Berlin, Nr. 9943 aufbewahrt wird. Ḥāǧī Ḫalfa[5] erwähnt auch Fortsetzungen des Werkes unter dem Titel *Ḏail ṭabaqāt al-qurrā'* von Abū-l-Maḥāsin Muḥammad b. 'Alī al-Ḥusainī (siehe oben, gest. 765/1363); von 'Afīfaddīn aṭ-Ṭabarī[6] und von as-Sirāǧ 'Umar b. 'Alī al-Mulaqqin (gest. 804/1401).

---

1 In drei Teilen, Göttingen, 1833—34. 2 Fol. 34—47.

3 Siehe Ḥāǧī Ḫalfa, zit. St. 4 Ḥāǧī Ḫalfa, Bd. II, S. 204, Nr. 2455.

5 Ebenda, Bd. IV, S. 150, Nr. 7915.

6 Gemäß der Handschrift der Bankipore Library (*Catalogue*, Bd. XII, S. 94): *al-Maṭarī*.

6. *Sijar an-nubalā'* „Das Leben der Verdienstvollen"[1] mit einem *Ta'rīf ḏawī-l-'alā' li-man jaḏkuruhu-ḏ-Ḏahabī min an-nubalā'* betitelten und mit einem in Berlin, Nr. 9873, befindlichen Nachtrag von Taqīaddīn Muḥammad b. Aḥmad al-Fāsī (gest. 832/1429), von 741/1340 bis auf seine eigene Zeit reichend. Das Werk, ähnlich dem *Ṭabaqāt al-ḥuffāẓ*, enthält nach Todesjahren geordnete biographische Notizen über berühmte Leute.

Wie wir sehen, wurden die Kompendien selbst mehrmals von späteren Verfassern fortgesetzt. Außerdem aber besitzen wir auch vollständige, von anderen Verfassern verfertigte Kompendien des *Ta'rīḫ al-islām.*

7. *al-'Ibar fī Ḫabar man 'abar* von Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad b. 'Umar b. Qāḍī Šuhba (gest. 851/1447), Verfasser eines *Ṭabaqāt aš-Šāfi'ijja* und einer Fortsetzung zur Chronik des aḏ-Ḏahabī unter dem Titel *al-I'lām bi-Ta'rīḫ al-islām* und *aḏ-Ḏail 'alā Ta'rīḫ al-islām*[2]. Das Werk hat nicht nur den gleichen Titel wie das von aḏ-Ḏahabī, sondern auch sein Inhalt ist, sowohl was den politischen, als auch was den biographischen Teil anbetrifft, nahezu wörtlich derselbe, bloß findet man unter den biographischen Notizen einige in aḏ-Ḏahabī's *al-'Ibar* nicht aufgeführte Namen, meistens am Rande aufgezeichnet. Es kann folglich kaum mehr als eine an einigen Stellen erweiterte Abschrift des *al-'Ibar* von aḏ-Ḏahabī betrachtet werden[3]. Eine einzige Handschrift davon ist im Britischen Museum (Suppl. Nr. 470 Autograph) aufbewahrt und wie aus derselben ersichtlich ist, bestand das Werk aus zwei Bänden, jeder wiederum aus Teilen von 200 Jahren[4].

8. Ein die Jahre A. H. 1—734 behandelnder Auszug des Ibn aš-Šammā' (gest. 936/1529), ohne vollständigen Titel, welcher in Gotha, Nr. 1566, erhalten ist. Er ist eine spätere,

---

1 Ḥāǧī Ḫalfa, Bd. III, S. 639, Nr. 7319.

2 Siehe Brockelmann, Bd. II, S. 51.

3 Das erhellt auch aus der Unterschrift der Handschrift des Br. M. Suppl. Nr. 470, fol. 291b: آخر المنتخب من المجلد الاول من العبر للحافظ الذهبى رحمه الله تعالى.

4 Br. M. Suppl. 470 ist in drei Teile: A. H. 1—200, 201—400 und 401—554 eingeteilt.

nach dem Auszug von al-Ḥusainī verfertigte Rezension des *al-ʿIbar*[1].

9. *al-Muḫtaṣar min Taʾrīḫ al-islām wa-Ṭabaqāt al-mašāhīr wal-aʿlām*[2] von Muḥammad b. Isḥāq b. Ildukuz al-Muʿaẓẓamī al-ʿĀdilī al-Ajjūbī. Der Name des Verfassers: al-Muʿaẓẓamī al-ʿĀdilī weist darauf hin, daß sein Großvater Ildukuz ihn von seinem Schutzherrn al-Malik al-Muʿaẓẓam b. al-Malik al-ʿĀdil al-Ajjūbī bekam, der neun Jahre lang (615—24) in Damaskus herrschte. Wir besitzen nur eine im Britischen Museum (Nr. 1491) befindliche Handschrift dieses Werkes, welche die Jahre 1—11 umfaßt. Auf seinem Titelblatt liest man, daß das Werk aus vier Bänden bestehe und vor dem Jahre 744, d. h. noch zu Lebzeiten aḏ-Ḏahabī's angefertigt wurde, weil Ildukuz für aḏ-Ḏahabī die Formel نفع الله به benützt. Dieses Werk kann jedoch nicht als ein bloßer Auszug aus dem *Taʾrīḫ al-islām* betrachtet werden, weil Ildukuz zur Anfertigung desselben auch eine Anzahl anderer Werke benutzte[3]. Wie aus seinem Titel erhellt, bezweckte er, sowohl die politische Geschichte als auch das biographische Material aḏ-Ḏahabī's in ein Kompendium zu verarbeiten. Die einzige bekannte Handschrift desselben gibt einen sehr guten Überblick über die Jahre 1—11, und wir können nur bedauern, kein vollständiges Exemplar des Werkes zu besitzen.

Wenn man die verschiedenen Rezensionen des Kompendiums des Werkes von aḏ-Ḏahabī näher prüft, findet man darunter drei verschiedene Gruppen: 1. das die politische Geschichte betonende *Kitāb duwal al-islām*, 2. die rein biographischen Auszüge, siehe Nr. 3—6, 3. die Kompendien gemischten Inhalts, in welchen sowohl politische Geschichte, als auch die Biographie gleichermaßen vertreten sind, wie in Nr. 2, 7—9. Diese letztere Gruppe geht auf drei verschiedene Fassungen zurück: a) die Originalfassung des *al-ʿIbar* von aḏ-Ḏahabī und die davon bloß in stilistischer Hinsicht und der Einteilung nach verschiedene Fassung von Qāḍī Šuhba; b) das *al-ʿIbar* mit der Fortsetzung von al-Ḥusainī (Oxforder Handschrift, Bd. II, Nicoll, Nr. 590) und

---

1 Siehe den Pertsch-Katalog, Bd. III, S. 196.
2 Bei Ḥāǧǧī Ḫalfa nicht erwähnt.
3 Siehe Br. M. Nr. 1491, fol. 2b.

dasselbe Werk in der Bearbeitung von Ibn aš-Šammā' (Gotha, Nr. 1566), c) das Kompendium des Ildukuz, welches eine besondere Bearbeitung des Werkes ist. Zweifelhaft ist das Ms. Br. M. Nr. 6428, welches man am besten der Klasse des *Duwal al-islām* zuteilen kann, da es, ähnlich dem letztgenannten Werke ebenfalls keine ausführlichen biographischen Notizen, sondern bloß kurze Namenslisten der Verstorbenen enthält. Was jedoch die politische Geschichte anbetrifft, so sind die Gruppen 1, 3a und 3b wesentlich miteinander identisch. Alle drei Gruppen gehen auf die Originalfassungen des *Duwal al-islām* und des *al-'Ibar* zurück, welche sich nur im biographischen Teil voneinander unterscheiden. Über das Werk von Ildukuz kann man jedoch kein feststehendes Urteil aussprechen, da uns ja davon bloß ein Handschriftenfragment bekannt ist.

3. Der Inhalt des *Kitāb duwal al-islām*.

Wie wir oben gesehen haben, wurde das *Kitāb duwal al-islām*, bisher das einzige im Druck erschienene Kompendium des *Ta'rīḫ al-islām* vom Verfasser bis A. H. 715 geführt und von as-Saḫḫāwī bis A. H. 740 fortgesetzt. Diese Weiterführung wurde immer als Anhängsel des Werkes betrachtet, samt dem Originalwerk in den Handschriften desselben abgeschrieben und auch in der Ausgabe von Hyderabad mitgedruckt. Wie aus der Zusammenstellung der Handschriften ersichtlich ist, bestehen einige Handschriften aus zwei Teilen, ebenso hat auch die gedruckte Ausgabe zwei Bände: der erste Band endet mit A. H. 467, dem Tode des Chalifen al-Qā'im bi-amr Allāh, der zweite Band einschließlich der Fortsetzung ist bis A. H. 744 geführt[1].

Das Werk wurde von aḏ-Ḏahabī augenfällig in Damaskus während der Herrschaft von 'Abdalmalik an-Nāṣir Muḥammad b. Qalā'ūn (693—741) verfaßt, da der letztere an manchen Stellen als *maulānā* „unser Herrscher" angeführt wird[2]. In einer kurzen Einleitung spricht aḏ-Ḏahabī zuerst vom System seines Werkes. Viele hätten, sagt er, Bücher über den Propheten Muḥammad geschrieben, von denen er eine große Anzahl in seinem umfangreichen *Ta'rīḫ al-islām* aufgeführt habe. Daher

---

1 Die Leidener Handschrift Nr. 763—64 folgt einer anderen Einteilung, mit dem Tode des al-Muqtafī A. H. 487 als Trennung.

2 Sein Leben siehe Bd. II, S. 151—52.

erwähnt er den Propheten nur in wenig Zeilen, geht dann zu seinen Nachfolgern über und erzählt auch die wichtigeren Todesfälle unter ihrer Regierung, alles chronikenartig nach Jahren geordnet[1]. Die Einteilung nach Jahren beginnt er erst mit A.H. 21, bis da folgt er einer Einteilung nach Chalifen, die er auch später, bis zum Ende des Werkes, beibehält. Bd. I, S. 21 kommt er zu den Umaijāden, Bd. I, S. 38 zu den ʿAbbāsiden, Bd. II, S. 134 zu den Mongolen. Im Laufe des Jahres 715, Bd. II, S. 171, erwähnt er als letztes Ereignis den Tod des Oberqāḍī Taqīaddīn Sulaimān b. Ḥamza al-Muqaddasī al-Ḥanbalī. Die Fortsetzung von as-Saḫḫāwī endet Bd. II, S. 194 im Jahre 754 mit der Hinrichtung von Ibrāhīm b. Jūsuf b. Abī Bakr al-Muʿṣāl ar-Rāfiḍī, der im Ǧumādā I wegen Schmähung der Gefährten des Propheten und Beschimpfung von ʿĀ'iša in Damaskus zum Tode verurteilt und hingerichtet wurde.

Die Einteilung des Werkes ist sehr einfach und leicht zu handhaben. Es besteht aus einer Anzahl von Kapiteln nach Jahren geordnet, welche wiederum aus mit *wa-fīhā* ,,und in diesem Jahre" oder *wa-fī šahr* . . . „und im Monat . . ." beginnenden Berichten bestehen. In knappen, kurzen Sätzen folgen zuerst die politischen Ereignisse, dann die wichtigeren Todesfälle.

Die Erzählung der politischen Geschichte ist sehr ebenmäßig. Bloß einige Zeilen werden dem Leben Muḥammad's gewidmet, dann folgen in raschem Nacheinander Umaijāden, ʿAbbāsiden, Mongolenherrschaft. Als besonderen Vorteil des *Duwal al-islām* muß man hervorheben, daß die Kreuzzüge, die Dynastien der Būjīden und der Selǧūqen, sowie die Geschichte der Mongolen[2] besonders gut und ausführlich erzählt werden. Auch die Behandlung der einzelnenGebiete des Islam ist sehr gleichmäßig. Wenn auch die Zentralgebiete Syrien und Ägypten ein wenig eingehender behandelt werden, so werden doch auch

1 Siehe Bd I, S. 3.

2 Deshalb ist das Werk als Quelle der Mongolengeschichte von C. d'Ohsson in seiner *Histoire des Mongols*, (Haag-Amsterdam, 1834) Bd. I, S. LXIV—LXV angeführt worden, dem das *Ta'rīḫ al-islām* noch unbekannt war. Besonders gut erzählt wird die Herrschaft von Ǧingizḫān und Hūlāgū (Bd. II, S. 90 ff.) und im Jahre 617 das Erscheinen der Tataren (Bd. II, S. 90—91).

Mesopotamien, Persien, Maġrib und Spanien nicht vernachlässigt: eine sehr hochzuschätzende Eigenart des *Duwal al-islām* ist es, daß die von aṭ-Ṭabarī unbeachtete und auch von späteren Verfassern als Stiefkind betrachtete Entwicklung des westlichen Islam im Werke gut gewürdigt ist.

Die der politischen Erzählung folgenden Todesberichte sind mit Ausnahme von einigen, sehr kurz und bündig[1]. Sie bestehen aus dem Namen (*ʿalam*, *kunja*, *laqab*), der Angabe von Beschäftigung und Alter der Verstorbenen, denen bei Königen eine kurze Lebensbeschreibung, bei Gelehrten eine kurze Charakterisierung — gewöhnlich Lobpreis — hinzugefügt wird. Die Todesberichte erstrecken sich auf Chalifen und andere Herrscher, Wazīre, Qāḍī's, Rechtsgelehrte, fromme Leute, Schriftsteller, Dichter und reiche Kaufleute. Bei den Gelehrten und Schriftstellern werden die Werke im allgemeinen nicht erwähnt, vielmehr begnügt sich aḏ-Ḏahabī mit dem Zusatz: *ṣāḥib al-muṣannafāt* oder *ṣāḥib at-taṣānīf* „Verfasser von Werken"[2]. In einigen Jahren werden nur Todesfälle berichtet.

Das *Kitāb duwal al-islām* bildet somit ein ausgezeichnetes Kompendium der Geschichte des Islām, in dem sowohl die Entstehungs-, Entwicklungs- und Verfallsperiode, als auch alle bedeutenden Namen in gut übersehbarer Form enthalten sind.

4. Die Quellen des *Kitāb duwal al-islām*.

Obschon das Werk einen Auszug des großen *Taʾrīḫ al-islām* bildet und kein selbstständiges Buch ist, erwähnt aḏ-Ḏahabī darin doch mehrmals seine Quellen, auf Grund derer er das Werk verfaßte. Natürlich sind alle diese Quellen auch im *Taʾrīḫ al-islām* an entsprechender Stelle angeführt. Den Grund dafür, daß er einige dieser Quellen auch im Kompendium der Erwähnung würdigt, hat man darin zu suchen, daß aḏ-Ḏahabī ein sehr gewissenhafter Chroniker ist und im Haupt-

1 Längere Todesberichte sind: Tod von Wāṯiq (Bd. I, S. 108—09) A. H. 232, der vom Prediger von Damaskus ʿAlī b. Dāwūd ad-Dārānī (Bd. I, S. 187) A. H. 402; von Šāhanšāh Aḥmad b. Amīr al-ǧujūš Badr al-Armanī (Bd. II, S. 29) A. H. 515; von Nūraddīn (Bd. II, S. 60) A. H. 569.

2 Ausnahmen bilden beide Ibn al-Aṯīr: bei aš-Šaibānī erwähnt Bd. II, S. 84, Z. 15 seine *Ǧāmiʿal-uṣūl* und *Ġarīb al-ḥadīṯ*, bei al-Ġazarī erwähnt Bd. II, S. 102, Z. 21 sein *Kāmil* und *Maʿrifat aṣ-ṣaḥāba*. Auch das *Muntaẓam* des Ibn al-Ġauzī ist einmal im Bd. I, S. 168, Z. 4 erwähnt.

werke seine Quellen ständig anführt. Eben diese Pünktlichkeit und Zuverlässigkeit sind die größten Vorzüge aḏ-Ḏahabī's, die er naturgemäß auch in dem kleinen Werke nicht aufgeben konnte und wollte.

Die meisten der von aḏ-Ḏahabī zitierten Quellen beziehen sich auf Todesfälle. Viele Todesberichte enthalten am Ende einen Zusatz, daß der Verstorbene gemäß der Meinung von X. Y. der ausgezeichnetste Mann seiner Zeit war. Diese Autoritäten sind beinahe alle *ḥāfiẓ* oder Rechtsgelehrte, Leute, deren Namen er meistens auch in seinem *Ṭabaqāt al-ḥuffāẓ* erwähnt. Die Anführung derselben Namen im *Duwal al-islām* zeigt uns an, daß aḏ-Ḏahabī ein sehr sorgfältiger Leser der älteren Literatur war und viele für uns verlorengegangene Werke des näheren kannte. In der politischen Geschichte dagegen erwähnt er bloß einige Male Quellen. Aber diese spärlichen Quellen der politischen Entwicklungsgeschichte des Islam sind uns sehr wertvoll, besonders wenn man sie zusammen mit den Quellen des *Ta'rīḫ al-islām* prüft und mit denselben vergleicht. Es erhellt nämlich aus einem solchen Vergleich, daß zur Zeit aḏ-Ḏahabī's die angesehensten der als Quellen für die Weltgeschichte benutzten Autoritäten drei Gelehrte waren: Ibn al-Aṯīr, Ibn al-Ǧauzī und Sibṭ ibn al-Ǧauzī. Ibn al-Aṯīr's *Kāmil* war die wichtigste Quelle aḏ-Ḏahabī's für die politisch-geschichtlichen Kapitel des *Ta'rīḫ al-islām*. Die zweitgrößte, aber nicht minder geachtete Quelle unseres Verfassers war das *Kitāb al-muntaẓam* des Ibn al-Ǧauzī. Wir können aḏ-Ḏahabī schlechthin als einen der hervorragendsten Schüler des berühmten Baġdāder Polyhistors ansprechen. Nicht nur übernimmt er das ganze System des *Kitāb al-muntaẓam* (politische und Personalgeschichte in einem Werke), sondern er führt auch den Namen des Ibn al-Ǧauzī sehr oft an: ihm entlieh er größtenteils seine biographischen Berichte, alle Baġdāder Nachrichten von lokalem Interesse, außerdem aber auch sehr viele Berichte der allgemeinen Geschichte. Kein Wunder, daß Ibn al-Ǧauzī auch im *Duwal al-islām* die am häufigsten angeführte Quelle aḏ-Ḏahabī's ist. Und ebenso wie Ibn al-Ǧauzī seine größte Autorität für die Geschichte von Mesopotamien war, wird der Name von dessen Enkel Sibṭ b. al-Ǧauzī als die wichtigste Quelle für die Geschichte Syriens zur Zeit der Kreuz-

züge sowohl im *Ta'rīḫ al-islām*, als einige Male auch im *Duwal al-islām* von unserem Verfasser erwähnt.

Die folgende Zusammenstellung gibt eine Übersicht von allen im *Kitāb duwal al-islām* erwähnten Quellen. Diese Übersicht legt von der großen Belesenheit aḏ-Ḏahabī's Zeugnis ab und weist mittelbar auch auf die Quellen seines großen Werkes: des *Ta'rīḫ al-islām* hin. Wie im *Duwal al-islām*, so werden auch in dieser Zusammenstellung die Namen bloß kurz angeführt. Den Namen folgt bei den weniger bekannten Verfassern ein Hinweis auf die Quellen, die Näheres über sie enthalten — fast ausschließlich handelt es sich um das *Ṭabaqāt al-ḥuffāẓ*, in dem die meisten von aḏ-Ḏahabī's Autoritäten enthalten sind. Wo es bekannt ist, wird auch das Todesdatum hinzugefügt. Diesen Angaben folgen die Jahre der Hiǧra, für welche aḏ-Ḏahabī auf die Verfasser Bezug nimmt.

Ibrāhīm b. Abī 'Abla (*Ṭab. Ḥuff.*, V, 69): A. H. 96.
Ibn al-Aṯīr (gest. 630/1233 in Mauṣil): A. H. 358, 460, 590, 623.
Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 241/855 in Baġdād): A. H. 159, 192, 197, 198, 238.
Aḥmad b. Ṣāliḥ (*Ṭab. Ḥuff.*, VIII, 89; gest. 248/863): A. H. 234.
Aḥmad b. Jūnus (*Ṭab. Ḥuff.*, VII, 92): A. H. 148.
Abū Aslama: A. H. 601.
al-A'maš Sulaimān b. Mahrān (*Ṭab. Ḥuff.*, IV, 51; gest. 148/765[1]): A. H. 103.
al-Auzā'ī (*Ṭab. Ḥuff.*, V, 20; gest. 153/770[2]): A. H. 98, 118.
Aijūb as-Saḫtijānī (Ibn Ḫallikān, Bd. II, S. 588, Anmerkung 6; gest. 131/748—49): A. H. 124.
al-Buḫārī (gest. 256/870 in Buḫārā): A. H. 234, 241.
Baqī b. Maḫlad al-Qurṭubī (gest. 276/889): A. H. 276.
Abū Bakr al-Ḫaṭīb al-Baġdādī (gest. 403/1071 in Baġdād): A. H. 403.
Abū Bakr aṣ-Ṣūlī (gest. 335/946): A. H. 270, 286, 305.
Abū Bakr al-Huḏalī: A. H. 141.
Bandār (*Ṭab. Ḥuff.*, VIII, 104; gest. 252/866): A. H. 198.

---

1 Gemäß ad-Damīrī ist sein Todesdatum 147/764, siehe mein *Index de la „Hayat al-hayawan" de ad-Damīrī*, *Journal Asiatique*, Bd. CCXIII, année 1928, S. 14, Nr. 2.

2 Gemäß ad-Damīrī 157/774, siehe mein *Index* . . ., S. 98, Nr. 600.

Sibṭ b. al-Ǧauzī (gest. 654/1257 in Damaskus): A. H. 462, 630.
Sa'īd: A. H. 113.
as-Sakan b. Ḫālid: A. H. 96.
Sulaimān at-Taimī (Ibn Ḫallikān, Bd. IV, S. 285, Anmerkung 3; gest. 143/760—61): A. H. 100.
Ibn Sīrīn (gest. 110/728): A. H. 49, 117.
aš-Šāfi'ī (gest. 204/820 in Fusṭāṭ): A. H. 98, 126, 150, 160, 179, 204.
Abū Šāma (gest. 665/1267): A. H. 591, 643.
aš-Šaṭawī: 257.
Ši'ba (*Ṭab. Ḥuff.*, V, 28; gest. 160/773): A. H. 155, 164.
Ṣāliḥ b. Muḥammad (*Ṭab. Ḥuff.*, X, 9; gest. 293/906): A. H. 235.
aḍ-Ḍabbī: A .H. 299.
aḍ-Ḍubai'ī: A. H. 294.
aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923 in Baġdād): A. H. 79, 284.
al-'Ammār (Ibn Ḫallikān, Bd. 1, S. 614, Anmerkung 1): A. H. 584.
Ibn 'Aun (*Ṭab. Ḥuff.*, IV, 55; gest. 151/768): A. H. 100.
Ibn 'Ujaina (*Ṭab. Ḥuff.*, VI, 19; gest. 198/814): A. H. 131.
al-Qīlawī: *Ta'rīḫ*, A. H. 467.
Ibn al-Labbāna (Ibn Ḫallikān, Bd. III, S. 192—98; gest. nach 486/1093): A. H. 276.
Ibn Lahī'a (*Ṭab. Ḥuff.*, V, 65; gest. 174/790—91): A. H. 119.
al-Laiṯ (*Ṭab. Ḥuff.*, V, 52; gest. 175/791): A. H. 128, 131.
Ibn al-Mubārak (gest. 181/797): A. H. 161.
Ibn al-Muġallid Šamsaddīn: A. H. 717.
Maḥkūl (gest. 113/731—32): A. H. 112.
Muḥammad b. Zijād al-Alhānī: A. H. 96.
al-Madā'inī (gest. 225/840): A. H. 69.
Ibn al-Madīnī (*Ṭab. Ḥuff.*, VIII, 15; gest. 234/848—49): A. H. 182, 198, 233.
Mis'ar (*Ṭab. Ḥuff.*, V, 25; gest. 153/770): A. H. 116.
Abū Mashar (*Ṭab. Ḥuff.*, VII, 62; gest. 231/845/46): A. H. 78, 112, 157.
Maṭar-al-Warrāq (*Ṭab. Ḥuff.* IV, 7): A. H. 112.
Ibn Ma'īn (*Ṭab. Ḥuff.*, VIII, 17; gest. 233/848): A. H. 161, 198.
Ibn Minda (*Ṭab. Ḥuff.*, XIII, 29; gest. 395/1004): A. H. 353.

Ibn Mahdī (*Ṭab. Ḥuff.*, VII, 1; gest. 198/813—14): A. H. 151, 181, 234.
Ibn Abī Nağīḥ (*Ṭab. Ḥuff.*, V, 62; gest. 170/786—87): A. H. 125.
an-Nīsābūrī (*Ṭab. Ḥuff.*, XII, 21; gest. 341/952—53 oder gemäß Ibn Ḫallikān, Bd. I, S. 591, Anmerkung 3, 349/960): A. H. 318.
al-Wāqidī (gest. 207/823 in Madīna): Bd. I, S. 8, Z. 8 über ʻUmar; A. H. 112.
al-Wā'iqī: A. H. 232.
Warqā (*Ṭab. Ḥuff.*, V, 57; gest. zwischen 160—70/776—86): A. H. 161.
Wahīb (*Ṭab. Ḥuff.*, VI, 70): A. H. 167.
Jaḥjā b. Saʻīd (*Ṭab. Ḥuff.*, IV, 29; gest. 143/760—61): A. H. 107.
Jaḥjā al-Qaṭṭān (*Ṭab. Ḥuff.*, VI, 49; gest. 198/813—14): A. H. 148.
Jazīd b. Hārūn (*Ṭab. Ḥuff.*, VI, 67; gest. 206/821—22): A. H. 150.
Jaʻqūb b. Šība (*Ṭab. Ḥuff.*, IX, 46; gest. 264/877): A. H. 228.
Abū-l-Jamān (*Ṭab. Ḥuff.*, VII, 75; gest. 221—22/836—37): A. H. 181.
Ibn Jūnus (*Ṭab. Ḥuff.*, XII, 17; gest. 347/958): A. H. 319.
Abū ʻUmar al-Hāšimī: A. H. 355.
Hišām b. Ḥassān (*Ṭab. Ḥuff.*, V, 5; gest. 146/763—64): A. H. 151.
Ibn al-Hannāk: A. H. 725.

EIN ERLASS DES ÄGYPTISCHEN UNTERRICHTS-MINISTERIUMS ZUR REFORM DER ARABISCHEN SCHRIFT.

VON

HANS KOFLER.

Mit Erlaß vom 26. Juli 1930 hat das ägyptische Unterrichtsministerium eine neue Schreibvorschrift erlassen, die gewissermaßen ein Gegenstück zur Einführung des lateinischen Alphabets in der Türkei darstellt und den Zweck haben soll, einigen Mißständen der arabischen Schrift abzuhelfen. Wenn auch das ägyptische Ministerium nicht im entferntesten daran denkt, die Reform Kemal Pascha's mitzumachen, so ist doch auch in diesem Erlasse der Einfluß abendländischer Kultur deutlich zu erkennen, ja sogar offen einbekannt.

Das betreffende Schriftstück, das in seiner Art ein kleines Kulturdokument darstellt, ist in Exemplaren, die 1931 in der Kairiner Staatsdruckerei hergestellt worden sind, auf dem vorjährigen Leidener Internationalen Orientalisten-Kongreß verteilt[1] und, wie es scheint, von den auswärtigen amtlichen Vertretungen der ägyptischen Regierung an eine Anzahl von Interessenten (Arabisten usw.) geschickt worden. Es trägt die Aufschrift:

وزارة المعارف العمومية
حروف التاج
وعلامات الترقيم
ومواضع استعمالها

und zerfällt in mehrere Teile: nach einer ziemlich breit gehaltenen Einführung in die Geschichte der arabischen Schrift und

1 Ein solches Exemplar liegt mir vor. Herr Geheimrat Prof. Dr. Lehmann-Haupt (Innsbruck) hat es von Leiden mit nach Hause gebracht und mir freundlichst überlassen.

dem Lobpreise ihrer Schönheit und ihrer Vorzüge und nach Darlegung der Gründe und Umstände, die zur Reform geführt haben, bringt es den eigentlichen Ministerialerlaß im Wortlaut, sodann eine Schreibvorlage für die *Nasḫ*-Schrift mit Anwendungsbeispielen, dann eine Schreibvorlage für die *Ruqʿah*-Schrift, wieder mit Beispielen. In einer weiteren Beilage folgen sodann eine Liste der einzuführenden Interpunktionszeichen und die Regeln für deren Setzung, endlich die Regeln für die Setzung der neuen Buchstabenformen, die „Kronbuchstaben" (*ḥurūf at-tāǧ*) heißen. Anstelle langer Erörterungen lasse ich gleich die Einführung und den Erlaß des Ministeriums in Übersetzung aus dem Arabischen folgen.

Im Namen Allāh's, des barmherzigen Erbarmers!

Einführung.

Die arabische Schrift ist eine der Ruhmestaten der islāmischen Kultur; sie ist im Zeitalter der islāmischen Eroberung zugleich mit der Sprache und der Religion von Arabien in die benachbarten Reiche der Byzantiner, Perser und Nordwestafrikas hinübergewandert und auch nach Ägypten gedrungen, wo sie die Stelle der koptischen Schrift einnahm. Dank ihrer Schönheit und Kürze verbreitete sich die Vorliebe dafür rasch in den Herzen der Völker, so daß sogar die Länder, in die sie drang, die sich aber nach dem Willen des göttlichen Verhängnisses ihre frühere Sprache wieder aneigneten, wie beispielsweise die Perser, in der arabischen Schrift ein Hilfsmittel fanden und sie deshalb in ihrer neuen Kultur weiter behielten.

Eine der glänzendsten der verflossenen Epochen ägyptischer Blüte, wo auch die Schönheit der arabischen Schrift hell erstrahlte, ist das Zeitalter der Mamlūken; damals nämlich errichtete man die Moscheen und führte man die großen öffentlichen Bauten auf. Und damals bestand das Hauptbestreben der Menschen darin, Ornamente mit der arabischen Schrift darzustellen. Diese in den verschiedenen Gegenden Ägyptens verstreuten Moscheen und die mannigfaltigen auf deren Mauern eingemeißelten und geschriebenen Schriftarten legen Zeugnis dafür ab, wie großes Interesse für die Schrift den Geistern innewohnte.

Als dann die Chalifenwürde auf die Türken überging, nahmen sie ebenfalls ihren Anteil an der Pflege der arabischen Schrift, vervollkommneten sie und spezialisierten sich darin und brachten wahre Meister hervor, die den Ruhm Konstantinopels hoben, so daß es als das „Hauptquartier“ der arabischen Schrift angesehen wurde. Dann aber wechselte das Schicksal, der allgemeine Umsturz im ʿoṯmānischen Reiche trat ein, und die Türken ersetzten die arabische Schrift durch die lateinischen Buchstaben. Damit ging ihr Stern bei ihnen unter und ihre Spuren begannen zu verschwinden.

Mit überaus großer Bestürzung nahmen die Menschen die Kunde von diesem Umsturz auf und sahen dabei, daß der Geist dieses Zeitalters zu Neuerungen dränge. Infolgedessen entstand bei ihnen eine Bewegung, die auf die Reform der arabischen Schrift abzielte, und so begannen die Nachdenkenden nach einem Mittel zu Neuerungen in der Schrift zu forschen. Bei diesen eifrigen Bemühungen gab es Radikale und Gemäßigte. Ihrer Erkenntnis entging es nicht, daß, wenn sie sich selbst die Einführung einer Änderung und eines Ersatzes gestatteten wie die Türkei, die wundervolle arabische Schrift einer großen Gefahr ausgesetzt und das Band zwischen der alten und der neuen Bildung abgeschnitten wäre. Das ist aber ein Umstand, dessen Gefährlichkeit für die Menschen der künftigen Generationen sonnenklar erhellt.

Es ist ein glücklicher Umstand, daß Seine Majestät der König von Ägypten Fuʾād I. sein allerhöchstes Interesse der arabischen Schrift zugewandt, ihr ihre Blüte zurückgegeben und den verlorenen hohen Rang wieder eingeräumt hat. Und das ist nicht verwunderlich! Sitzt doch Seine Majestät auf dem Throne eines Volkes, das für die *Ḍād*-Sprechenden richtunggebend und für die arabischen Völker vorbildlich ist.

Es war schmerzlich für Seine Majestät, sehen zu müssen, daß dieser altadligen Art der herrlichen Kunst der Untergang drohte und ihre Grundlagen beinahe verwischt waren. Daher befahl Seine Majestät die Gründung von Instituten zum Zwecke des Unterrichtes in den verschiedenen Schriftarten; Seine Majestät nahm diese Institute in seine Obhut und ermunterte deren Schüler durch Prämien, sodaß sie gründlich geschulte Männer hervorbrachten, die sich in den Dienst des Volkes stellten, das

Banner der Renaissance hochhielten und die Werke dieser herrlichen Kunst verbreiteten, sodaß wir mit Recht sagen können: „Wenn auch jede Spur der arabischen Schrift allerorts verschwinden sollte, so wird sie doch in Ägypten nicht untergehen!“ Wenn man will, kann man auch sagen: „Ägypten, das Land der Fruchtbarkeit, überlegender Köpfe und wunderbarer Werke, ist eifrig bemüht, seine Stellung zu erhöhen und zu vervollkommnen, so daß es mit der neuen Kultur Schritt hält“.

Und wahrlich, wenn Konstantinopel aufgehört hat, das Hauptquartier dieser schönen Kunst zu sein, so hat sich Ägypten erhoben, um das Banner der Führerschaft zu tragen, dank der aufrichtigen Bemühung, die Seine Majestät der König in so reichem Maße an den Tag legt.

Seine Majestät hielt es bei der Verfolgung der Reform für angezeigt, seine segensreichen Maßnahmen auch noch durch Hebung des Niveaus der Schrift zu vermehren. Demgemäß erstreckte sich die allerhöchste Absicht auf zwei wichtige Punkte: erstens, daß die Grundsätze der Interpunktion zum Zwecke ihrer einheitlichen Anwendung festgesetzt würden, zweitens, daß Formen der Buchstaben des Alphabets ausfindig gemacht werden sollten, die möglichst große Ähnlichkeit mit den gewöhnlichen Buchstaben und dieselbe Wirkung hätten wie die Großbuchstaben der fremden Sprachen.

Kein Streit besteht darüber, daß die arabische Schreibweise im ganzen schwankend ist. Deshalb wollten viele von unseren Schreibenden diesem Mangel durch Nachahmung der fremden Sprachen abhelfen. Daher entlehnten sie von diesen die Interpunktionszeichen, wobei sie aber in deren Verwendung des Guten zu viel taten, so daß dem Leser ihr Zweck unklar wurde. Oder man kann sagen: sie verwenden die Interpunktionszeichen in der Schrift allzu reichlich bloß zum Schmuck und zur Verzierung statt als Mittel, den Sinn zu verdeutlichen und die Schwierigkeiten des Lesens zu verringern. Wie sehr bedarf unter diesen Umständen die arabische Schrift einer einheitlichen Regelung, die sie vereinheitlicht und ihren Ruhm erhöht!

Die Untersuchung dieser Angelegenheit wurde einer vom Unterrichtsministerium eingesetzten Kommission übertragen, die nunmehr ihre Arbeit zum Abschluß gebracht hat.

Was nun die Einführung neuer Formen für die Buchstaben

des Alphabets betrifft, so liegt ihr Hauptvorteil darin, daß sie die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Anfänge der Rede lenken und die Eigennamen von den anderen Wörtern unterscheiden.

Als dieser Wunsch Seiner Majestät dem Publikum bekannt geworden war, wurde es sofort davon ganz erfaßt; ging er doch von einem Herrscher aus, der sich durch seine Zuneigung zu Wissenschaft, Literatur und Kunst auszeichnet, wie nicht minder dadurch, daß er darüber wacht, Ägypten seinen hohen Rang zu bewahren. Deshalb spornte er (den Allāh behüten möge!) die Bemühungen der Arbeiter an, indem er Preise für diejenigen aussetzte, die in dem Wettbewerb den Sieg davon trügen.

So strengten sich denn die klugen Köpfe an und Leute aus Ägypten und anderen fernen und nahen Ländern traten in den Wettbewerb ein und brachten ihre Vorschläge vor. In der Tat gelang es einigen Konkurrenten, Formen für die Buchstaben zu erfinden, die diesen ein unterscheidendes Merkmal verleihen, ohne doch ihre Gestalt wesentlich zu verändern.

Eine Schiedskommission unterzog sich dann der Aufgabe, über die ihr unterbreiteten Vorschläge eine Entscheidung zu fällen und erkannte die Preise den für würdig befundenen Personen zu.

Sodann beschloß diese Kommission, sich durch diese Vorschläge leiten zu lassen, um eine Methode für die Schreibung der Großbuchstaben festzusetzen, indem sie bei ihrer Wahl folgende Punkte berücksichtigte: möglichst große Ähnlichkeit mit den gewöhnlichen Buchstaben, Leichtigkeit des Schreibens mit dem gewöhnlichen Schreibrohr (*qalam*) und große Flüssigkeit bei der Ligatur mit anderen Buchstaben.

Sie entschied sich ferner dafür, diese neuen Buchstaben „Kronbuchstaben" (حروف التاج) zu nennen, weil der Träger der Krone auch der Träger dieser Idee ist und in munifizenter Weise die Preise dafür verliehen hat.

Sodann ging die Behandlung der Angelegenheit der neuen Buchstaben auf eine Durchführungskommission beim Unterrichtsministerium über, die an diesen Buchstaben noch gewisse Verbesserungen vornahm. Diese Verbesserungen bildeten den Abschluß der Prüfung dieses Gegenstandes. Dann wurden sie Seiner Majestät dem König vorgelegt und erhielten die Billi-

gung und Genehmigung. Demgemäß erging der nachstehende Ministerialerlaß zur Bekanntmachung an die Öffentlichkeit und zur Danachachtung beim Unterricht in den Schulen.

Der Ministerialerlaß selbst, der in seiner Langatmigkeit an die besten okzidentalen Muster erinnert, hat folgenden Wortlaut:

ÄGYPTISCHE REGIERUNG.

Unterrichtsministerium.

Der Unterrichtsminister hat

nach Kenntnisnahme der Kabinettsordre Seiner Majestät des Königs, die bekannt gibt, daß der allerhöchste Wunsch Seiner Majestät dahin geht, daß ein allgemeiner Wettbewerb veranstaltet werde, um Formen der Buchstaben des Alphabets ausfindig zu machen, die denselben Effekt haben wie die Großbuchstaben der fremden Sprachen und den gewöhnlichen Buchstaben tunlichst ähnlich sein sollen, sowie daß die Fälle dargelegt werden möchten, in denen die Großbuchstaben in der *Nasḫ*- und der *Ruqʿah*-Schrift Anwendung finden sollen, und daß die Interpunktionszeichen in der arabischen Schrift eingeführt werden sollen,

und nach Kenntnisnahme des Beschlusses der Schiedskommission, die nach dem Willen Seiner Majestät des Königs eingesetzt wurde, um über den Wettbewerb hinsichtlich der Großbuchstaben eine Entscheidung zu fällen,

und nach Kenntnisnahme der Entscheidungen der Kommissionen, die im Unterrichtsministerium zwecks Festsetzung der Interpunktionszeichen und zwecks allgemeiner Verbreitung der Großbuchstaben und der Fälle ihrer Anwendung eingesetzt wurden,

und nach Kenntnisnahme der Buchstabenformen in *Nasḫī* und *Ruqʿah*, auf die die Wahl gefallen war,

verfügt wie folgt:

§ 1.

Die in der Beilage Nr. 1 dargestellten Großbuchstaben heißen „Kronbuchstaben" im Hinblick auf die Figur, mit der die gewöhnlichen Buchstaben gekrönt werden, als auch weil sie in Durchführung des Willens der Krone festgesetzt wurden.

§ 2.

Die Interpunktionszeichen und die Fälle ihrer Anwendung ergeben sich gemäß der Erläuterung in Beilage Nr. 2.

§ 3.

Die Kronbuchstaben finden in den in der Beilage Nr. 3 angeführten Fällen Anwendung.

§ 4.

Das Unterrichtsministerium wird alle Mittel ergreifen, um die Anwendung der Kronbuchstaben und der Interpunktionszeichen allgemein zu verbreiten, und zu den Maßnahmen greifen, die die Durchführung dieser Reform erheischt: der Einführung in die Lehrpläne der Schulen, der Bekanntmachung ihrer Vorzüge im Publikum und der Ermöglichung ihrer Verwendung in den Druckereien.

Erlassen am 30. Ṣafar 1349 (26. Juli 1930).

(Unleserliche Namensunterschrift.)

In der Beilage Nr. 1 sind dann die „Kronbuchstaben“ in *Nasḫī* und *Ruqʿah* folgendermaßen dargestellt:



An diesen Formen fällt auf, daß im *Nasḫī* mit Ausnahme des *l* alle Buchstaben, die normalerweise nach links verbunden wer-

den, die Krone in der Weise aufgesetzt bekommen, daß die Ligatur nach links ohne Absetzen erfolgen kann, während in der *Ruqʿah*-Schrift, die sonst Ligaturen in viel weiterem Umfange zuläßt, die Krone besonders aufgesetzt werden muß, sodaß der Schreiber absetzen oder an den Anfang des Wortes zurückgehen muß; dieser Umstand dürfte der Einführung und Einbürgerung der neuen Zeichen sehr hinderlich sein.

In der Beilage Nr. 2 werden dann die Interpunktionszeichen (علامات الترقيم) und die Regeln für ihre Setzung festgesetzt. Die Zeichen sind:

1. Komma الفصلة: ،
2. Semikolon (الفصلة المنقوطة): ؛
3. Punkt (الوقفة) .
4. Doppelpunkt (النقطتان) :
5. Fragezeichen (علامة الاستفهام): ؟
6. Rufzeichen (علامة التأثر): !
7. Klammer (القوسان): ( )
8. Anführungszeichen (علامة التنصيص): " "
9. Gedankenstrich (الشرطة): —
10. Auslassungszeichen (علامة الحذف): ......

Die Regeln für die Anwendung dieser Zeichen entsprechen im Wesentlichen der Praxis der okzidentalen Sprachen, französischer Einfluß scheint aber besonders maßgebend gewesen zu sein.

In der Beilage Nr. 3 folgen dann die Regeln für die Setzung der Großbuchstaben; diese kommen zur Anwendung:

1. am Anfange eines jeden Wortes von Titeln und Überschriften; z. B. müßte in dem Buchtitel كتاب الاغانى sowohl das ك als auch das Anfangs-ا von الأغانى mit der Krone versehen werden;
2. am Anfange eines selbständigen Satzes, d. h. eines solchen, mit dem die Rede beginnt, sowie zu Beginn einer Aussage in direkter Rede, nach dem Punkte, Fragezeichen, Rufzeichen und Doppelpunkt;
3. am Anfangsbuchstaben eines Eigennamens, gleichgültig ob er einfach oder zusammengesetzt ist und ein vernünftiges oder unvernünftiges Wesen bezeichnet. Ausgenommen ist

aber der Fall, daß dem Eigennamen eine der Partikeln vorausgeht, die mit dem folgenden Worte verbunden werden; in diesem Falle wird sowohl die Partikel als auch der Eigenname wie sonst geschrieben (z. B. فَمُحَمَّدٌ);

4. ist der Eigenname durch eine *Ṣifah* ausgedrückt, die dessen Stelle vertritt, sodaß sie die ausdrückliche Nennung des Eigennamens entbehrlich macht, so wird der Anfangsbuchstabe der *Ṣifah* als „Kronbuchstabe" geschrieben; so erhalten also in dem Satze: ورد عن رسول الله كذا das ر von رسول und das ا von الله die Krone.

Der Freund orientalischer Kulturen, für den die arabische Schrift einen integrierenden Bestandteil des Orients darstellt, aber auch der gelehrte Orientalist wird in den „Kronbuchstaben" wohl nur eine häßliche Störung dieser so harmonisch-dekorativen Schrift sehen und wird diese Neuerung wohl umsomehr bedauern, als die Vorteile der „Kronbuchstaben" recht fraglich sind. Hingegen dürfte eine sorgfältige Interpungierung manche textliche Undeutlichkeit hintanhalten. Aber eine solche Interpungierung finden wir ja schon längst in türkischen Texten und in neuerer Zeit auch in Kairiner Textausgaben wie auch bei abendländischen Arabisten.

ZU MEINEM AUFSATZ „GRAMMATISCHE ARABISCHE MISZELLEN. 2. STÜCK. I“ (oben S. 211 ff.).

VON

A. FISCHER.

Meiner Erklärung des Predigtfragments al-Ḥasan al-Baṣrī's يا ابن آدم دينك دينك فانّما هو لحمك ودمك الخ, wie sie in meinem in der Überschrift genannten Aufsatze vorliegt, haben in schriftlichen Äußerungen an mich eine Anzahl Fachgenossen, darunter auch mehrere, die als vorzügliche Arabisten gelten müssen, ihren Beifall gespendet. Leider aber muß ich selbst sie jetzt, nach einer sorgfältigen neuen Prüfung, der ich das Fragment unterzogen habe, wenigstens zum Teil aufgeben. Zu dieser neuen Prüfung hat mich nachstehender Brief des Herrn Hussein Wahitaki (türkischer Nationalität, z. Z. in München) vom 12. Februar ds. veranlaßt:

„Als Leser der Islamica darf ich mich auch, wenn auch nur indirekt, zu Ihren Schülern zählen. Auch in der letzten Nummer habe ich wieder die Miszellen mit großem Nutzen gelesen, und ich möchte mir hiermit erlauben einige Bemerkungen zu dem von Ihnen herangezogenen Texte aus dem Buche Massignon's zur gefälligen Beurteilung vorzulegen.

Ihre Verbesserung der in jeder Hinsicht unmöglichen Stelle انت المَعْنِىّ وايّاكَ تُراد in انت المعنّى واياك [أن] تُراد ist selbstverständlich zutreffend. Jedoch scheint mir auch die Lesung der Handschrift يراد richtig zu sein. Denn es ist durchaus möglich, daß ايّا hier als reines Substantiv genommen ist und als Subjekt des Verbums fungiert, so daß ايّاك = نفسك ist. Vgl. شرح الكافيه des الرضى (Konstantinopel 1275) II p. ١٢[1]: قال الزجاج والسيرافى: ايا اسم ظاهر مضاف الى المضمرات كان اياك بمعنى نفسك.

1 = II ١٤ in der in meinem Besitz befindlichen Ausgabe des Kommentars Konstantinopel 1875 (?).

Die Akkusative سرطا سرطا الخ sind meiner Ansicht nach absolute Infinitive (مفعول مطلق), deren Verba محذوف sind, ähnlich wie bei den bekannten Beispielen der Grammatiker: الرضى des شرح الكافيه, زيدٌ سيرًا سيرًا والمنون تفريعًا تفريعًا I p. ١٠٨—١٠٩[1]. Es ist höchst wahrscheinlich, daß auch شدًّا ursprünglich doppelt (مكررًا) war. Denn nicht nur das تناسب erfordert die Lesung شدًّا شدًّا في وكاء, damit es mit جمعًا جمعًا في وعاء in Einklang stehe, sondern es fehlen hier auch die sonstigen Bedingungen, die in der Regel bei Ausbleiben der Verdoppelung vorhanden sind. Aus diesem Grunde können auch ركوب und لبوس nicht Infinitive sein, sondern sie sind Adjektive (صفة مشبهة) und stehen beide im Nominativ als خبر des ausgelassenen مبتدأ, d. h. von انت. Nur der erste Satz unseres Textes mit دينك دينك ist ein „fordernder Satz" (جملة طلبية), der übrige Teil ist nur „berichtend" (خبرية).

Ein anderer Spruch des Ḥasan Baṣrī, der bei Ġazālī, im *Iḥjā* (Kairo 1296) III p. ٨٨[2] zitiert wird, hat folgenden Wortlaut: المؤمن مثل العنيزة يكفيه الكفّ من الحشف والقبضة من السويق والجرعة من الماء والمنافق مثل السبع الضارى بلعا بلعا وسرطا سرطا لا يطوى بطنه لجاره ولا يؤثر اخاه بفضله وجّهوا هذه الفضول امامكم. Auch hier, wo kein اغراء oder تحذير vorliegt, sind die Akkusative absolute Infinitive mit ausgelassenen Verben, und die Rede ist ebenfalls berichtend, mit Ausnahme des letzten Satzes.

Bezüglich des Massignon'schen Buches möchte ich mir erlauben noch einige Worte hinzuzufügen. Die bedeutenden Texte, die in diesem Buche gesammelt sind, weisen leider eine große Anzahl von Entstellungen und Schreibfehlern auf, die die Lektüre außerordentlich erschweren . . . . ."[3]

Ich habe zu diesem Briefe, den offenbar ein guter Arabist geschrieben hat, Folgendes zu bemerken.

Daß man in dem Satze واياك تُراد für انت المعنىّ الخ auch واياك يُراد lesen könne, ist richtig. Ja ich gebe dieser Lesung, die ja auch dem Befunde der Hs. (يراد) entspricht,

1 = I ١٢٨ f. meines Exemplars.

2 = III ٨٣, 10 v. u. meiner Ausgabe des *Iḥjā' 'ulūm ad-dīn* Kairo, al-Maṭba'ah al-Azharījah, 1302. Diese Ausgabe hat الغنيمة (d. i. الغُنَيْمة) für العنيزة, الحشيش für الحشف und التمر für السويق.

3 Darüber mehr in einem der nächsten Hefte der *Islamica*.

jetzt sogar den Vorzug. Aber nicht aus dem von Herrn Wahitaki geltend gemachten Grunde, daß Grammatiker wie Zaǧǧāǧ und Sīrāfī in ايّا ein mit نفس gleichbedeutendes Substantiv sehen; denn dabei handelt es sich nur um eine Hypothese zur Deutung von ايّا, der eine ganze Anzahl andrer Hypothesen gegenüberstehen (s. Raḍī an der von Herrn Wahitaki namhaft gemachten Stelle; Anbārī, *Inṣāf*, Streitfrage Nr. 98; die größeren einheimischen Wörterbücher und Lane s. إيّا usw.) und für die ihre Vertreter keinen Beweis erbringen. Sondern deshalb, weil diese Konstruktion allem Anschein nach eine Spezialität Ḥasan al-Baṣrī's gebildet hat. Dieser hat nämlich auch, wie wir durchaus glaubwürdig hören, in der ersten Sure für إيّاكَ نَعْبُدُ: ايّاكَ يُعْبَدُ gelesen, das, wie man sieht, in formaler Hinsicht unserm ايّاك يُراد vollständig entspricht. Auf diese Koran-Variante Ḥasan's habe ich — was leider meinem Gedächtnis entschwunden war und mir erst jetzt wieder eingefallen ist — selbst vor 10 Jahren hingewiesen, nämlich in meinem Aufsatze über die *Mas'alah zunbūrījah* in der Festschrift für E. G. Browne, wo ich S. 154 habe drucken lassen: „Und zu إيّاكَ نَعْبُدُ in Sure I wird die Lesart إيّاكَ تُعْبَدُ überliefert (*Muġnī* I, ٨٤, 3 ff.: ضميرُ النصب [أى إيّاها] استُعِيرَ فى مكانِ ضميرِ الرفع. قاله ابنُ مالِك، ويَشهد له قِراءةُ الحسن «إيّاك يُعْبَد» ببِناء الفِعْل للمفعول, und dazu *al-Qaṣr al-mabnī* I, ٤٧٩, 4 v. u. ff.: فإيّاك مبتدأ استُعِيرَ لضمير الرفع وهو أنت وإنْ كان ضميرَ نصب؛ والأصلُ: أنت إلٰهٌ يُعْبَدُ. وقُرِئَ بالفَوْقيّة؛ والأصلُ: أنت تُعْبَدُ، فأُتِىَ بإيّاك مكانَ أنت“. Jetzt kann ich für dieses ايّاكَ يُعْبَدُ Ḥasan's noch zwei andre Zeugen anführen, nämlich Ibn al-Ǧazarī, *an-Našr fi-l-qirā'āt al-'ašr*, Damaskus 1345, I ٤٨, unt.: (قلتُ) وبَقِىَ منها رواياتٌ اخرى .... ومنها (يعبد) بالياء وضمّها وفتح الباء على البِناء للمفعول قراءةُ الحسن وهى مُشكِلة وتُوَجَّه على الاستعارة والالتفات und Bannā', *Itḥāf fuḍalā' al-bašar fī qirā'āt al-arba'at 'ašar*, Kairo 1317, ٧٦, 7 v. u. (vgl. Bergsträßer, *Islamica* II, 20).

Ich halte auch Herrn Wahitaki's Deutung der Infinitive

سَرَطًّا سَرَطًا جَمْعًا جَمْعًا فى وِعاء وشَدًّا فى وِكاء in der Hauptsache für richtig. Die in dem Paradigma زَيْدٌ سَيْرًا سَيْرًا „Zaid reist beständig" veranschaulichte eigenartige syntaktische Konstruktion war mir nicht unbekannt. Sie fehlt zwar selbst in den besten abendländischen Darstellungen der arabischen Grammatik oder Syntax (also selbst bei Sacy, Fleischer, Caspari-Wright, Reckendorf, Nöldeke und Brockelmann), aber sie wird regelmäßig von den großen einheimischen Philologen erörtert. Cf. Sībawaih I ١٤٠ ff.: (هذا بابُ ما يَنتصب فيه المصدرُ كان فيه الألفُ واللام أو لم يكن فيه على إضمار الفعلِ المتروكِ إظهارُه لأنّه يَصير فى الإخبارِ والاستفهامِ بَدَلًا من اللفظ بالفعل . . . .) وذلك قولك: ما أنت إلّا سَيْرًا وإنّما أنت سَيْرًا سَيْرًا وما أنت إلّا الضَّرْبَ الضَّرْبَ وما أنت إلّا قَتْلًا قَتْلًا وما أنت إلّا سَيْرَ البَرِيدِ سَيْرَ البريد. فكأنّه قال فى هذا كلِّه: ما أنت إلّا تَفْعَلُ فِعْلًا وما أنت إلّا تَفْعَلُ الفِعْلَ، ولكنّهم حذفوا الفعلَ لما ذكرتُ لك . . . . ونقول: زَيْدٌ سَيْرًا سَيْرًا وإنّ زيدًا سَيْرًا سَيْرًا، وكذلك لَيْتَ ولَعَلَّ ولكنّ وكأنّ وما اشبه ذلك. وكذلك إن قلتَ: أنت الدَهْرَ سَيْرًا سَيْرًا وكان عبدُ اللّه الدهرَ سَيْرًا سَيْرًا وأنت مُذ اليومِ سَيْرًا سَيْرًا. واعْلَمْ أنّ السَّيْرَ اذا كنتَ مُخْبِرًا عنه فى هذا الباب فإنّما تُخْبِر بسَيْرٍ متّصِلٍ بعضُه ببعض فى أيِّ الأحوال كان. وأمّا قولك: إنّما أنت سَيْرٌ فإنّما جعلتَه خبرًا لأنت ولم تُضْمِر فِعْلًا . . . . . . ومن ذلك قولك: ما أنت إلّا شُرْبَ الإبلِ وما أنت إلّا ضَرْبَ الناسِ وما أنت إلّا ضَرْبًا الناسَ . . . . ونظيرُ ما انتصَب قولُ اللّه عزّ وجلّ: فَإمّا مَنًّا بَعْدُ وإمّا فِداءً[1]. فإنّما انتصب على فإمّا تَمنّون مَنًّا وإمّا تُفادُون فِداءً، ولكنّهم حذفوا الفعلَ . . . . وإن شئتَ رفعتَ هذا كلّه فجعلتَ الآخِرَ هو الأوّلَ فجازَ على سعة الكلام من ذلك قولُ الخَنْساء[2] * تَرْتَعُ ما رَتَعَتْ حتّى اذا اذَّكَرَتْ * فإنّما هِىَ إقْبالٌ وإدْبارُ * فجعلها الإقْبالَ والإدْبارَ فجازَ على سعة الكلام . . . . وأمّا ما يَنتصب فى الاستفهام فى

1 Sure 47, 5 (neue ägypt. Ausg. 47, 3).

2 *Diwan*, ed. Cheikho, éd. critique (Beyrouth 1896) ٧٨, ١.

هذا الباب فقولُكَ: أَقِيامًا يا فلانُ والناسُ قُعودٌ؟ وأَجُلوسًا والناسُ يَفِرّون؟
لا يريد أن يُخْبِر أنّه يَجلس ولا أنّه قد جلس وانقضى جلوسُه ولكنّه
يُخْبِر أنّه فى تلك الحال فى جلوسٍ وفى قيامٍ. وقال العَجّاج[1] * أَطَرَبًا
وأنت قِنَّسْرِيٌّ * فإنّما أراد أَتَطْرَبُ أى أنت فى حال طَرَبٍ؟ الخ;
ferner Zamaḫšarī, *Mufaṣṣal* ١٦ f.: (فصل) والمَصادرُ المنصوبةُ بأفعال
مضمَرة على ثلثةِ أنواع :ما يُستعمل إظهارُ فِعْلِه وإضمارُه، وما لا
يستعمل إظهارُ فعله، وما لا فعلَ له اصلاً . . . . والنوعُ
الثانى . . . . منه: إنّما أنت سَيْرًا سَيْرًا وما أنت إلّا
قَتْلًا قَتْلًا وإلّا سَيْرَ البَريد وإلّا ضَرْبَ الناس وإلّا شُرْبَ الإبل. ومنه
قوله تعالى: فَإِمّا مَنًّا بَعْدُ وإِمّا فِداءً und dazu Ibn Ja'īš I ١٤١ f.:
إنّما يقال هذا لِمَن يَكثر منه ذلك الفِعْلُ ويُواصِله فاستُغْنِىَ بدلالةِ
المَصْدَر عن إظهاره. وليس ذلك ممّا يَختصّ بالمخاطَب بل تَستعمله
فى الإخبار عن الغائب كما تستعمله فى المخاطَب فتقول زَيْدٌ سَيْرًا
سَيْرًا اذا أخبرتَ عنه بمثل ذلك المعنى . . . .
وإن رفعتَ وقلتَ: ما أنت إلّا سَيْرٌ سَيْرٌ على معنى ما أنت إلّا صاحِبُ
سَيْرٍ وحذفتَ الصاحب وأقمتَ السيرَ مُقامَه لم يَدلّ على كثرةٍ;
Ibn al-Ḥāǧib, *Kāfijah*, s. المنصوبات (ed. Rom 1592 S. 16 f.):
وقد يُحذَف الفعلُ لقيام قرينة . . . . فى مَواضع منها
ما وقَع مُثْبَتًا بَعْدَ نَفْيٍ أو مَعْنَى نَفْيٍ داخلٍ على اسم لا يكون خبرًا
عنه أو وقَع مكرَّرًا نحوُ :ما أنت إلّا سَيْرًا وما أنت إلّا سَيْرَ البَريد
وإنّما أنت سَيْرًا وزَيْدٌ سَيْرًا سَيْرًا الخ und dazu Raḍī, *Šarḥ*, Konstant. 1875 (?), I ١٢٨ f.: قوله ما وقَع مُثْبَتًا الى آخره هذا مَصْدَرٌ يَجب
حذفُ فعلِه باجتماع شيئين أحدُهما أن يكون ناصِبُه خبرًا عن شىء لو
جعلتَ هذا المصدرَ خبرًا عنه لم يكن إلّا مَجازًا لكونه صاحبَ ذلك
المصدر. والثانى أن يكون المصدرُ مكرَّرًا أو بَعْدَ إلّا أو مَعْناها نحو :ما
زَيْدٌ إلّا سَيْرًا وما الدَّهْرُ إلّا تقلّبًا وإنّما أنت سَيْرًا وزَيْدٌ سَيْرًا سَيْرًا

1 *Diwan* 40, 3.

والمَنونُ تفريعًا تفريعًا. وكذا إن دَخل على المبتدأ نواسخُه نحوُ إنّ زيدًا سيرًا سيرًا. ويجوز أن يكون نحوُ «ما كان زيدٌ إلّا سيراً» من هذا . . . . واعْلَم أنّ هذا المصدرَ الّذى بعد إلّا أو معناها قد يكون منكّرًا كما ذكرنا ومعرَّفًا إمّا بالإضافة نحو ما زيدٌ إلّا سيرَ البريد أو باللام نحو ما زيدٌ إلّا السيرَ؛ وكذا يجىء مكرَّرًا نحو ما زيدٌ إلّا سيرًا سيرًا. قالوا فحينئذ حذفُ الفعلِ أَوْجَبُ لقيام الأوّل مقامَه, auch ʿIṣām, *Šarḥ al-Kāfījah*, Kpl. 1256, ١٣٣ ff.; Ibn Mālik, *Alfījah*, ed. Dieterici, Vers 294: * كذا مكرَّرٌ وذو حَصْرٍ وَرَدْ * نائبَ فِعْلٍ لِاسْمِ عَيْنٍ آسْتَنَدْ * und dazu Ibn ʿAqīl: أى كذا يُحْذَفُ عاملُ المصدر وجوبًا اذا نابَ المصدرُ عن فعلٍ استنَدَ لاسمِ عَيْنٍ أى أُخْبِرَ به عنه. وكان المصدرُ مكرَّرًا أو محصورًا. فمِثالُ المكرَّر زيدٌ سيرًا سيرًا، والتقديرُ زيدٌ يَسيرُ سيرًا فحُذِفَ يَسيرُ وجوبًا لِقيام التكرير مقامَه. ومثالُ المحصور ما زيدٌ إلّا سيرًا وإنّما زيدٌ سيرًا، والتقديرُ ما زيدٌ إلّا يسيرُ سيرًا وانّما زيدٌ يسير سيرًا فحُذف يسير وجوبًا لِما فى الحَصْرِ من التأكيد القائمِ مقامَ التكرير. فإن لم يكرَّر ولم يُحْصَر لم يَجِب الحذفُ نحو زيدٌ سيرًا والتقديرُ زيدٌ يسير سيرًا؛ فإن شئتَ حذفتَ يسير وإن شئتَ صرّحتَ به والله اعلم und Ušmūnī, *Šarḥ al-Alfījah*, Kairo 1305, am Rande der *Ḥāšijah* Ṣabbān's, II ٩٨ f. (= Ausg. Tunis 1292, am Rande der *Ḥāšijah* des Ibn Saʿīd at-Tūnisī, I ٢٧٣ f.): (كذا مكرَّرٌ وذو حَصْرٍ وَرَدْ) كُلٌّ منهما (نائبَ فِعْلٍ لآسْمِ عَيْنٍ آسْتَنَدْ) نحو أنت سيرا سيرا وإنّما أنت سيرا وما أنت إلّا سيرا. فالتكرار عِوَض من اللفظ بالفعل والحصرُ ينوب منابَ التكرير. فلو لم يكن مكرّرا ولا محصورا جازَ الإضمارُ والإظهارُ نحو أنت سيرا وأنت تسير سيرا. والاحتراز باسم العَيْن عن اسم المعنى نحو أَمْرُكَ سَيْرٌ سَيْرٌ فيَجب أن يُرْفَع على الخَبَرِيّة هنا لِعدم الاحتياج الى إضمارِ فِعْل هنا بخلافه بعد اسم العين لأنّه يُؤْمَن معه اعتقادُ الخبريّة اذ المعنى لا يُخْبَر به عن العين إلّا مَجازًا كقوله[1] * فإنّما هِىَ إقْبالٌ وإدْبارُ * أى ذاتُ إقبال وإدبار.

---

1 Richtiger wäre كقولها, s. oben S. 366, unt.

Ich habe auch an diese Konstruktion gedacht, als ich mir zum erstenmal den Sinn unsres Predigtfragments klar zu machen suchte. Ich glaubte aber hier von ihr absehen zu müssen, weil ich in der Erinnerung hatte, daß derartigen akkusativischen Infinitiven stets ein Subjekt, nach den Schemata زيدٌ سيرًا سيرًا, أنت قَتْلًا قَتْلًا u. ä., vorangehen müsse. Jetzt habe ich mich aber belehren lassen, daß diese Erinnerung irrig war. Einmal durch den — in seiner genauen Beherrschung des Arabischen wirklich erstaunlichen — Sībawaih, der I ١٤٢, 14 ff. ausdrücklich feststellt: وكذلك إن أَخبرتَ ولم تَستفهم تقول سيرًا سيرًا عنيتَ نُفسَك أو غيرَك. وذلك أنّك رأيتَ رجلًا فى حالِ سيرٍ أو كنتَ فى حالِ سيرٍ أو ذُكر رجلٌ بِسيرٍ أو ذُكرتَ أنت بِسيرٍ وجرَى كَلامٌ بَحسن بِناه هذا عليه كما حسُن فى الاستفهام لأنّك إنّما تقول أَطَرَبًا؟ وأَسَيْرًا؟ اذا رأيتَ ذلك من الحال أو ظننتَه فيه. وعلى هذا يَجرى هذا البابُ اذا كان خبرًا أو استفهامًا اذا رأيتَ رجلًا فى حالِ سير أو ظننتَه فيه فأَثبتَّ ذلك له. وكذلك أنت فى الاستفهام اذا قلتَ أَأَنْتَ سيرًا؟ الخ und zweitens durch die von Herrn Wahitaki angezogene Stelle in Ġazālī's *Iḥjā'*. Die hier stehenden Sätze والمُنافق مثلُ السَّبُع الضارى بَلْعًا بَلْعًا وسَرَطًا سَرَطًا لا يَطوى بَطْنَه لجاره الخ werden sicher besagen: „Aber der Heuchler gleicht einem raubgierigen Löwen; verschlingen, verschlingen und fressen, fressen! (d. h. er verschlingt und frißt beständig); nicht kasteit er seinem Nächsten zulieb seinen Bauch" usw. Wollte man etwa in den Formen بَلْعًا بلعًا وسرطًا سرطًا *tamjīz*-Akkusative sehen und demgemäß übersetzen: „Aber der Heuchler gleicht einem raubgierigen Löwen im Verschlingen und Fressen" usw., so würde man damit den Parallelismus zerstören, der den Aufbau der zwei kontrastierenden Sätze المؤمن مثل العُنَيْزة يكفيه الخ und المنافق مثل السبع الضارى بلعًا بلعًا الخ beherrscht.

Höchst fraglich ist freilich, ob man in diesen akkusativischen Infinitiven mit den einheimischen Grammatikern und mit Herrn Wahitaki Ellipsen sehen darf, bei denen das zugehörige Verbum finitum ausgefallen ist. Da das Verbum finitum — abgesehen von dem Paradigma أنت (تَسير) سَيْرًا, das, da die älteren Grammatiker es nicht nennen und da Ibn 'Aqīl ein

kritisches وَٱللّٰهُ أَعْلَم dazu gesetzt hat, vielleicht nicht als ganz einwandfrei angesehen werden kann — bei ihnen nicht stehen darf, so möchte ich sie vielmehr für interjektional halten, um so mehr als sie allem Anschein nach der erregten oder doch lebhaft bewegten Rede angehören.

Trotz der vorhandenen Unterschiede wird man sie mit verwandten Ausdrucksweisen in andern Sprachen vergleichen dürfen, wo gleichfalls Infinitive in aussagendem Sinne stehen. Ich denke dabei an den absoluten Infinitiv des alttestamentlichen Hebräisch in emphatischen Sätzen folgender Art: בָּטוֹחַ עַל־תֹּהוּ וְדַבֶּר־שָׁוְא הָרוֹ עָמָל וְהוֹלֵיד אָוֶן „Auf Eitles vertrauen und Nichtiges reden, mit Mühsal schwanger gehn und Unheil zeugen“ Jes. 59, 4, דַּבֵּר דְּבָרִים אָלוֹת שָׁוְא כָּרֹת בְּרִית „Worte machen, falsche Eide schwören, Verträge schließen“ Hosea 10, 4, oder fragend: הֲגָנֹב רָצֹחַ וְנָאֹף וְהִשָּׁבֵעַ לַשֶּׁקֶר וְקַטֵּר לַבָּעַל וְהָלֹךְ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים · · · וּבָאתֶם „Wie? stehlen, morden und ehebrechen und falsch schwören, dem Baal räuchern und fremden Göttern nachlaufen .... Und dann kommt ihr .....?“ Jer. 7, 9 f. usw. (vgl. bezüglich dieser sprachlichen Erscheinung für das Semitische im allgemeinen Brockelmann, *Grundriß* II 168 f.); — an den sog. Infinitivus historicus des Lateinischen in Beispielen wie Terentius, *Andr.* 62 ff.: „Sic vita erat: facile omnes perferre ac pati; cum quibus erat cumque una, eis sese dedere, eorum studiis obsequi“, Cicero, *Verr.* II 188: „Clamare omnes ...; ego instare“, Caesar, *Bell. Gall.* I 16, 1 u. 4: „Interim Caesar Haeduos frumentum flagitare; .... diem ex die ducere Haedui; conferri, comportari, adesse dicere“ (vgl. dazu z. B. Kühner-Stegmann, *Ausführl. Gramm. d. lat. Sprache*, II, 1, 2. Aufl., § 34: „An der Stelle des beschreibenden Imperfekts und des repräsentativen Präsens wird in lebhafter Schilderung sehr häufig der Infinitiv des Präsens gebraucht, den wir daher *infinitivus adumbrativus* oder *descriptivus* (weniger passend ist die gewöhnlich gebrauchte Bezeichnung *inf. historicus*) nennen wollen. ....
Das Subjekt und seine attributiven Bestimmungen stehen wie bei dem Verbum finitum im Nominative; zuweilen wird auch das aus dem Zusammenhange leicht zu ergänzende Subjekt weggelassen“ usw.); — an erregte, unwillige Ausrufe und pathetische Fragen des Neuhochdeutschen wie: „Wir ihn berühren,

den Gott geschlagen!“ (Schiller), „Ich herrschen, ich ein Reich mir unterwerfen, und bin nicht Meister meiner selbst!“ (desgl.), „Wer? Ich? Ich eines Mannes Bild in meinem reinen Busen tragen? .... Ich, meines Landes Retterin, ... Für meines Landes Feind entbrennen?“ (desgl.), „Was? Ich vor falschen Götzen niederknieen? dem Gaukelspiele des Betrügers opfern? in Mekka den verehren, den ich einst verbannt!“ (Goethe) usw. (s. H. Paul, *Deutsche Grammatik*, IV § 353, Blatz, *Neuhochdeutsche Gramm.*, 3. Aufl., II § 156 u. a.); — an ital. „Io dir bugie!“, „Ma io perchè venirvi?“, frz. „Moi, dire des mensonges!“, „Pourquoi pleurer?“, span. „Yo decir mentiras!“, altspan. „Irme yo con el?“ usw. (vgl. Meyer-Lübke, *Gramm. d. Roman. Sprachen*, III § 528; über den „histor. Infinitiv“ des Romanischen s. hier § 529) u. a.

Daß das Subjekt der Aussage bei unsern Infinitiven, wenn es überhaupt ausgedrückt wird, im Nominativ steht, kann bei einer Sprache nicht befremden, die auch Konstruktionen kennt wie ضَرْبُ عَمْرٍو زَيْدٌ und, seltener, الضَّرْبُ زَيْدٌ عَمْرًا oder الضَّرْبُ عَمْرًا زَيْدٌ. Vgl. den bei den Philologen immer wieder als *šāhid* erscheinenden Vers des Farazdaq: ★ تَنْفِى يَداها الحَصَى فى كُلِّ هاجِرةٍ ★ نَفْىَ الدَّنانيرِ تَنْقادُ الصَّياريفِ ★ Sīb. I ٨, Ibn Ja‘īš I ٧٠٧. II ١٤٤٣, ‘Ainī, *aš-Šawāhid al-kubrā* III ٥٢١. IV ٥٨٦, Baġdādī, *Ḫizānah* II ٢٥٥, Howell I 1030 usw.[1]; den Vers des Ibn Da‘lağ: ★ لَزُومٌ ما عَلِمْتُ لِبابِ دارِى ★ لُزومَ الكَهْفِ أَصْحابُ الرَّقيمِ ★ Mubarrad, *Kāmil* ٣٣٦, 2; Wendungen in der Prosa wie: بابُ إِلْقاءِ العَبْدِ النَّذْرُ الى القَدَرِ (La. neben بابُ إِلْقاءِ النَّذْرِ العَبْدَ الى القَدَرِ) Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, ed. Krehl-Juynboll IV ٢٥٤, Buch 82, 6 und dazu Ausg. Bulaq 1311-13 VIII ١٣٤ und die Kommentare von ‘Asqalānī, ‘Ainī und Qasṭallānī, قَبْلَ إِمْكانِهِ الفُرْصةُ Zauzanī, *Šarḥ al-Mu‘allaqāt*, Kairo 1304, ٧٣, 15 u. a.; und siehe Sacy, *Grammaire* II 169, Anm. u. 555 f. und dazu Fleischer, *Kl. Schriften*; Wright, *Grammar* II 58 f.; Reckendorf, *Die syntakt. Verhältnisse* 158 f. und *Syntax* 174; Nöldeke, *Zur Gramm.* 74; Brockel-

1 Der Vers fehlt, soviel ich sehe, in den erhaltenen Teilen des Diwans Farazdaq’s wie auch in den *Naqā’iḍ Ǧarīr wa-l-Farazdaq*.

mann, *Grundriß* II 166 f. und Schwarz, *'Umar b. AR.*, Schlußheft S. 148[1]. Schon Nöldeke hat a. a. O. betont, daß die Verbindung eines Infinitivs mit einem nominativischen Subjekte ursemitisch ist, und wie wir gesehen haben, ist sie auch im Indogermanischen weit verbreitet.

Kaum Recht geben kann ich Herrn Wahitaki, wenn er zweimaliges شَدًّا verlangt. Der Sinn dieses Infinitivs war durch die voraufgehenden Infinitive سَرَطًا سَرَطًا جَمْعًا جَمْعًا sichergestellt, so daß doppeltes شدًّا nur pedantisch und schwerfällig hätte wirken können. Außerdem ist, wenigstens nach Ibn 'Aqīl und nach Ušmūnī (s. freilich dazu oben 369f.), für زيدٌ سيرًا سيرًا auch das einfache زيدٌ سيرًا zulässig.

Dagegen stimme ich zum Schluß Herrn Wahitaki wieder darin zu, daß ركوب und لبوس in den Wendungen ركوب الذَّلُول und لبوس اللَّيِّنِ Adjektive, genauer Verbaladjektive sind (صِفَتَانِ مشبَّهتانِ بأسْماء الفاعل). Aber wieder tue ich es nicht, wie man aus meinen Bemerkungen zu شدًّا von selbst ohne weiteres folgern wird, aus dem von ihm angeführten Grunde, sondern weil ich an meiner ursprünglichen Annahme, daß لبوس, in der Aussprache لُبُوس, Infinitiv sein könne, inzwischen irre geworden bin. Ich habe nämlich feststellen müssen, daß dieser Infinitiv wie in den Wörterbüchern so auch in meinen lexikalischen Sammlungen vollständig fehlt[2]. Dagegen mangelt es für die Verbaladjektive رَكُوب „häufig, gewohnheitsmäßig reitend" (also = intensivem راكِب; oft, wie sein Verb رَكِبَ, tropisch gebraucht) und لَبُوس „häufig, gewohnheitsmäßig (irgend-

---

1 Nöldeke und nach ihm Brockelmann und Reckendorf ll. cc. bezeichnen diese Konstruktion als „äußerst selten". Richtiger heißt sie bei Wright l. c. "not uncommon". Sie stellt in Wirklichkeit eine sehr bequeme Ausdrucksweise dar und ist daher in der späteren wissenschaftlichen Literatur, die bei ihren begrifflichen Auseinandersetzungen gern mit Infinitiven arbeitet, ziemlich beliebt.

2 Der Infinitiv رُكُوب ist dagegen bekanntlich recht häufig. S. die Wbb., 'Alqamah, ed. Ahlw., 2, 22, A'šā 66, 6, *Mufaḍḍalījāt* 26, 62. 123, Anm. e, *Huḏail*, Wellh., 238, 1, Kumait, *Hāšimījāt* 4, 15, Ḏu-r-Rummah 8, 24, Jāqūt, *Geogr. Wb.* III ٨٠٩, 19. IV ١٣٤, 5, Maqqarī I ٢٣١, 2, sofort oben im Texte zweimal, usw. usw.

welche Kleidung u. ä.) anlegend“ (also = intensivem لابس) nicht an sicheren Belegen. Vgl. zu رَكُوب *T'A* s. ركب (I ٣٧٦, 27): (و) يقال (رَجُلٌ رَكُوبٌ ورَكّابٌ) الأوّل عن ثعلب، كثير الرُّكوب والأنثى رَكّابة; Lane s. رَكّابٌ; Quṭrub, *Aḍdād*, oben S. 248 f.: وركوب لِلفاعل ايضا مثل ضَرُوب وقَتُول (ähnlich Aṣma'ī, *Aḍdād* Nr. ٩٠, Abū Ḥātim as-Siǧistānī, *Aḍdād* Nr. ١٥۴, Ibn as-Sikkīt, *Aḍdād* Nr. ٣٦٢; Ṣaǧānī, *Aḍdād* Nr. ۴٨١ und Ibn al-Anbārī, *Aḍdād* S. ٢٣٩); *Aġānī*, 1. Druck, XVI ٣۴, 20: رَكُوب المَنابِر „immer wieder die Kanzeln besteigend“[1]; Aḫṭal, ed. Salhani, Beyrouth 1891, S. ١٣١, 5 = *Naqā'iḍ Ǧarīr wa-l-Aḫṭal* Nr. 26, 6: رَكُوبٌ عَلَى السَّوْءاتِ und Buḥturī, *Ḥamāsah* 144, 4: رَكُوبٌ عَلَى أَثْباجِها (trop.)[2]. Und vgl. zu لَبُوس *L'A* s. لبس (VIII ٨٧, 3 = *T'A*

1 رُكُوب (Inf.) vom Besteigen der Kanzel Kumait, *Hāš.* 4, 15 (s. schon oben S. 372, Anm. 2).

2 Viel häufiger begegnet رَكُوب im passiven Sinne (also als Synonymon von مركوب), nämlich in den Bedeutungen: 1. „Reittier“, „Reitkamel“ (رَكُوب und رَكُوبة, beide Sgl. und Koll., das erste mit dem Pl. رُكُب, das zweite mit dem Pl. رَكائِب); 2. (obszön) „Buhlknabe“, „puer mollis“; 3. „lenksam, fügsam, unterwürfig, gutartig“ (= ذَلُول), von Tieren und (übertr.) von Menschen und Sachen; 4. „gebahnt, gangbar, eben“ (von Wegen und Gegenden) und 5. „wund geritten, vom Sattel wund gescheuert“ (von Reittieren). Cf. die Wbb. s. v. und im besondern zu Bedeutung 1: die *Aḍdād*-Werke ll. cc.; Nābiġah, ed. Ahlw., App. 26, 28; Qais b. al-Ḫaṭīm 4, 2; Ḥāriṯ b. Ḥillizah 8, 2; Jāqūt, *Geogr. Wb.* I ٣٠٧, 10; Sure 36, 72 (رَكُوبُهُمْ, Koll., La. رُكُوبَتُهم); Buḫārī, ed. Krehl, II ٣٩٦, 11 (Buch 61, 25) usw. usw. (das Wort ist ja in dieser Bedeutung so häufig, daß sich weitere Belege erübrigen); — zu Bedeutung 2: Maqqarī II ٣٢١, 9: وَثَبْنا على الغَزالِ رَكُوبًا; — zu Bedeutung 3: Abū Tammām, *Ḥamāsah* ۴٩٧, 2: صَعْبةٌ ورَكُوبٌ (Kamele); ebd. ١٧٠, 3: ذَلُولٌ بحَقّ الراغِبِينَ رَكُوبٌ (von Männern); Buḥturī, *Ḥamāsah* 24, 5 مُدِلٍّ عَسِيرِ الصُّلْبِ غَيْرِ رَكُوبِ (desgl.); Ḥuṭai'ah 15, 5: عَلاةٌ فَباتَ الأَمْرُ وَهْوَ رَكُوبٌ; — zu Bedeutung 4: Quṭrub, *Aḍdād*, oben S. 249, 1 ff.; Abū Ḥātim, *Aḍdād* Nr. ١٥۴; Ibn al- Anbārī, *Aḍdād* S. ٢٣٩; Ṭarafah, ed. Ahlw., 3, 1: ورَكُوبٍ تَعْزِفُ الجِنُّ بِه; Aus b. Ḥaǧar 25, 2: وهُمْ رَكُوبٌ; Aḫṭal ١٨٠, 2: طَلّاعِ النِّجادِ رَكُوبِ; *L'A* und *T'A* s. قعب: ★ يَتْرُكُ خَوّارَ الصَّفا رَكُوبًا

IV ۲۴۰, 5): وَلَبُوسٌ كَثِيرُ ٱللِّبَاسِ und ʻUrwah b. al-Ward, ed. Nöldeke, 26, 3[1]: لَبُوسِ ثِيَابِ ٱلْمَوْتِ.[2])

بِمَكُوبَاتٍ; — und zu Bedeutung 5: Buḥturī, *Ḥamāsah* 551, 2: وَيُجْرَحُ رَكُوبًا صَفْحَتَاهُ وَغَارِبُهُ.

„رَكُوبٌ Surculus in trunco palmae nascens, cui non est radix in terra" in Freytag's *Lex.* s. v. ist einer der zahllosen Fehler dieses Wörterbuchs; schreib mit den einheimischen Wbb. und Lane رَاكُوبٌ statt رَكُوبٌ.

Das mit رَكُوبٌ „viel reitend" gleichbedeutende رَكَّابٌ ist ungefähr ebenso häufig wie dieses und erscheint gleichfalls nicht selten in tropischer Anwendung. Vgl. *L'A* (II ۴۱٦, 12) und *T'A* (I ۲۷٦, 27) s. ركب; Lane s. رَكَّابٌ; Ibn Hišām, *Sīrah* ٦۳۷, 11: حَمَّالِ ٱلْوِيَةِ رَكَّابِ أَفْرَاسِ; Ḥassān b. Ṯābit 36, 6: رَكَّابٌ لِمَا قَطَعُوا; Ḏu-r-Rummah 62, 46: رَكَّابُونَ لِلشَّرِّ حَالَةً وَلِلْخَيْرِ حَالًا; *Aġānī*, 1. Druck, XIX ۱٦٦, 4: رَكَّابَ مِنْسَجِ كُلِّ أَمْرٍ هَائِلِ. Beachte auch رَكَّابَةٌ „Schoß auf dem Stamm einer Dattelpalme" in den Wbb.

1 Der betr. Vers, der noch dazu in der Hs. in verstümmelter Gestalt vorliegt, ist schwer zu deuten. (Nöldeke erwähnt nicht, daß links von ihm in der Hs. noch der Verwerk اذا صحّ steht.) Seine drei ersten Worte, لَبُوسِ ثِيَابِ المَوْتِ, sind aber völlig sicher.

2 Auch لَبُوس ist häufiger im passiven Gebrauche (also im Sinne von ملبوس), nämlich in den Bedeutungen 1. „Kleidung", 2. „Panzer" (Sgl. und Koll.) und 3. „Waffen". S. die Wbb. und außerdem zu Bedeutung 1: den vielzitierten, angeblich von Baihas al-Fazārī (mit dem Beinamen Naʻāmah?) herrührenden *rağaz*-Vers إِلْبَسْ لِكُلِّ حَالَةٍ لَبُوسَهَا *L'A* und *T'A* s. لبس, Ibn Duraid, *Ištiqāq* ۱۷۱, *Aġānī* XXI ۱۸۹, 5 (hier schlecht لُبُوسَهَا), Tibrīzī, *Šarḥ al-Ḥamāsah* ۳۲۲, 22, Mufaḍḍal, *Fāḫir* ٥٥, Nr. 120, Maidānī, ed. Bulaq, I ۱۳۳, 21, ed. Freytag I S. 265, Ḥarīrī, *Maqāmāt* II ۴۲۰, Schol. Z. 8 (auch hier das falsche لُبُوسَهَا; vgl. im Text ۴۲۰, 5), Zamaḫšarī und Baiḍāwī zu Sure 21, 80 u. a. (beachte auch Abu-l-ʻAtāhijah, 2. Druck, ۱۳۲, 7 v. u.); ferner Aḫṭal ۲٥۰, 5; *Huḏail*, Koseg., 54, 2; Maqqarī I ۲٥۲, 4 v. u. und, tropisch, Jāqūt, *Geogr. Wb.* III ۳۸۱, 22: أُنَاسًا يَرَوْنَ ٱلْمَوْتَ عَارًا لَبُوسَهُ; — zu Bedeutung 2: Sure 21, 80; Zuhair, ed. Ahlw., 14, 15; Kaʻb b. Zuhair, *Bānat Suʻād*, ed. Guidi, ۲۰۰, 1; Wāḥidī zu Mutanabbī S. ۱۴٦, Vers 23; — und zu Bedeutung 3: Ibn Hišām, *Šarḥ Bānat Suʻād*, ed. Guidi, ۲۰۰, 7f.

Wie neben dem aktiven رَكُوبٌ das gleichbedeutende رَكَّابٌ steht, so neben لَبُوسٌ لَبَّاسٌ. Auch dieses erscheint, wie seine Basis لَبِسَ, gern in tropischer Anwendung. Vgl. *Qām.* und *T'A* s. لبس und Lane s. لَبَّاسٌ; den als *šāhid* oft wiederkehrenden Vers des Qulāḫ b. Ḥazn: أَخَا الحَرْبِ

Man wird also unsre Stelle رَكُوبُ الذَّلُولِ ولَبُوسُ اللَّيِّنِ oder رَكُوبٌ الذلولَ ولَبُوسٌ اللَّيِّنَ lesen und wird sie tatsächlich mit Herrn Wahitaki als Prädikat zu dem ausgelassenen Subjekt أنتَ auffassen müssen.

Der Stil Ḥasan's erscheint auf diese Weise sehr abgerissen und gewaltsam. Man muß aber bedenken, daß wir es hier nicht mit einem Ausschnitt aus einer theoretischen Erörterung oder einer ruhig dahinfließenden Erzählung zu tun haben, sondern mit zornigen Scheltreden eines eifernden Kanzelredners.

Ich übersetze das Fragment also jetzt: „Menschenkind, deine Religion, deine Religion! (d. h. denke an deine Religion!), denn sie ist dein Fleisch und Blut. Menschenkind, fressen, fressen, sammeln, sammeln in Behältern und einschnüren in Verschlußbänder! (d. h. du frißt beständig, sammelst in Behältern und schnürst ein in Verschlußbänder!). Immer auf lenksamen Tieren reitend und weiche Kleider tragend! (d. h. Du reitest immer auf lenksamen Tieren und trägst weiche Kleider!) .... Menschenkind, dich geht dies an, und um dich handelt es sich!"

لَبَّاسًا إِلَيْهَا جِلالَهَا „einen Mann des Krieges, gewohnt für ihn seine Rüstung anzulegen" Sīb. I ۴٧, *Mufaṣṣal* ١٠٠, 4 (und dazu die Belege in den *Adnotationes*), Ibn Ja'īš I ٨٣١ f., 'Ainī, *Šawāhid* III ٥٣٥, Howell I 1615 usw.; *Hudail*, Koseg., 77, 8: لِلأَطْمَارِ لَبَّاسُ „stets in Fetzen gekleidet"; Buḥturī, *Ḥamāsah* 1326, 1: وإِنِّى لَلَبَّاسٌ ..... بَنِى العَمِّ „und ich verkehre immer freundschaftlich mit den Vettern"; Ḏu-r-Rummah 67, 20: وآدَمَ لَبَّاسٍ ... لِأَفْنانِ أَرْطَى الأَقْرَحَيْنِ „Und lichtbraune (Antilope), die regelmäßig unter den Zweigen der Arṭā-Bäume von al-Aqraḥān ihre Zuflucht sucht"; Ibn Hišām, *Sīrah* ٦٣٧, 10: يا عَيْنِ جُودِى ... عَلَى كَرِيمٍ مِنَ الفِتْيانِ لَبَّاسِ (لبّاس hier, in absoluter Anwendung, „reich gekleidet"); *Hist. khalifatus Omari IIi* ..., ed. De Goeje, ۴, 6f.: كان لَبَّاسًا عَطِرًا (desgl., cf. Dozy, *Suppl.* s. v.). Hierher gehört auch لَبَّاسُ الخاتَمِ „der kleine Finger", s. Dozy a. a. O.

لَبَّاس bedeutet aber auch, als Verbaladjektiv nicht zu لَبِسَ, sondern zu لَبَسَ, „sehr verwirrend, zur Verwechslung führend, verdunkelnd" u. ä. Vgl. die Wbb. und Lane s. v. (im *Qāmūs* ist zu lesen: ورَجُلٌ لَبَّاسٌ كشَدَّاد كثيرٌ اللِّبَاسِ أو اللَّبْسِ; für اللَّبْسِ steht fälschlich in der Ausg. Kairo 1330 اللُّبْسِ und in der Ausg. Calcutta 1817 اللِّبْسِ), ferner Buḥturī, *Ḥamāsah* 29, 1: ذِى أُرْبَةٍ لِلدَّهْرِ لَبَّاسِ „eines listigen, die Absicht verdunkelnden".

ZU MEINEM AUFSATZ „*AN-NAĞM* SURE 55,5“ (oben S. 198ff.).

VON

A. FISCHER

J.-J. Hess, der ja auch ein ausgezeichneter Botaniker ist, hat mir mit Bezug auf meinen Aufsatz nachstehenden Brief geschickt:

„Mit der Zusendung Ihrer neuesten Arbeit, die mich natürlich sehr interessiert, haben Sie mich sehr erfreut! Ich sende Ihnen mit meinem Danke was ich über die Pflanzen notiert habe. *en-neǧmeh* = Cynod. dact. habe ich selbst bestimmt. Bei *el-ʿökriš* stütze ich mich auf andere. . . .

Was die allgemeinen Ausdrücke für Pflanzen betrifft, so habe ich notiert:

1. *šjéreh*, pl. *šīrân* (!), Baum oder Strauch mit Dornen;

2. *gyše*ʿ, nom. unitat. *gyšʿah*, perennierende, krautige und holzige Pflanzen, sofern letztere keine Dornen haben; vgl. dazu Landberg, *Daṯînah* 1199;

3. *ʿyšb*, nom. unitat. *ʿyšbeh*, nicht-perennierende, krautige Pflanzen“.

Die erwähnten Notizen, die er seinem Briefe beigelegt hat, lauten:

„*en-néǧmeh* (ʿötêb.) = Cynodon dactylon (L.) Pers. (*Gramineae*). Wenn es jung ist und noch aufrecht steht, heißt es *ṯeijil*. — Sehr gutes Kamelfutter, wächst in den Wâdī-Betten (*masîl*) und bei den Wässern (*ʿödûd*) von Neǧd und Kyšyb. — *Muḫaṣṣaṣ* XI ١٦٨, 2[1].

eṯ-ṯeijil (ʿötêb.) die junge *neǧmeh*, also auch = Cynodon dactylon (L.) Pers., das bei Post, *Flora of Syria, Palestine and Sinai* S. 872 *taijin* heißt. Philby, *The Heart of Arabia* II 312: ‘*Thaiyil* Cynodon dactylon, Pers. (*Gramin.*)’ — *Muḫaṣṣaṣ* XI

---

1 أبو حَنيفة: الثِّيل يقال له النَّجْم، واحدته نَجْمة.

١٦٦, 3 v. u. f.[1] ١٦٨, 2 ff.[2] ١٨٠, 7 v. u. f.[3] — Seetzeń, *Reisen* II 301 ist *Teijéra* offenbar statt *Teijéna* geschrieben; die drei Seifenpflanzen sind also *hašmā*, *ṯeijil*, *ṭaḥmā*.

en-neğîl (ʿötêb. und von den ʿÁnízeh) ist bei den Beduinen des Nordens dasselbe was *neğmeh*, also wieder = Cynod. dact. (L.) Pers. (*Gramin.*). Ebenso: Velonovský, *Plantae arabicae Musilianae* (Prag 1911) S. 3, und Post, op. l. S. 872 (*šilš el-enğîl*). — *Muḫaṣṣaṣ* XI ١٧١, 12 ff.[4]

el-ʿötsriš (ʿötêb.; bei den Aulâd ʿAlíj, W. von Alexandrien, *ʿökrîš*) = Aeluropus repens Desf. (*Gramin.*) nach Schweinfurth und Post, Aeluropus mucronatus Forsk. nach Velonovský S. 3. Tweedie, *The Arab Horse* S. 82: «*iʿkrish* a saltish herb lying close to the ground, having on it rough capsules like very small

---

1 ما لا يَنْبُتُ إلّا على ماءٍ او قريبًا منه. أبو حنيفة: منها ...... الثِّيل.

2 أبو حنيفة: الثِّيل ...... يَنبت فى سَهْل الارض. وهو بالفارسيّة رينُز. وَرَقُه كورق البُرّ إلّا أنّه اَقصَرُ. ونَباتُه فَرْش على الارض، يَذهب ذهابًا بعيدًا ويَشتبك حتّى يَصير على الارض كاللِّبْدة ولذلك سُمّى الوَشِيجَ وكُلّ مشتبِك واشِجٌ. وله عُقَد كثيرة وأنابيبُ قِصار. وهو يَنبت على شطوط الأنهار وقيل هو ممّا يُستدلّ به على الماء. وهو اللُّوبِيَا فى بعض اللُّغات.

3 والوَشِيج الثِّيل وهو ممّا تَدوم خُضْرتُه ويَطول بَقاؤه. قال الراعى ووصَف حَميرًا

تَأَوَّبُ جَنْبَىْ مَنْعِجٍ ومَقِيلُها ★ بِحَزْمِ قَرَوْرَى خِلْفةٌ ووَشِيجُ

فجعَل لها الخلفة والوشيج. Ich übersetze den Vers: „Sie [die Wildesel] kehren am Abend zur Tränkung zu den zwei Seiten des [Wādī] Manʿiğ zurück, während ihren mittägigen Rastort im felsigen Gelände von Qaraurā Spätkräuter und Hundszahn bilden“.

4 أبو عُبَيْد: ومن الحَمْض النَّجِيلُ. أبو حنيفة: النجيلُ وجَمْعُه نُجُل من الحَمْض الذى يكون قريبًا من الماء يعنى الماء الذى تَشرب عليه الإبِلُ؛ وما لم يكن على ماء او سَبِخ فليس بنجيل. وقيل: هو ما دَقَّ من الحَمْض فلم يكن له حَطَب ولا خَشَب وهو خَيْرُ الحمض كلّه. وأنشد فى صفة دَلْو

سَحْبَلة كَكَرِش الفَصِيلِ ★ اَلْاَوْرَقِ النادِى من النجيلِ

grapes». — Kamelfutter, wächst in den *dzī'ân* (قيعان) von Neğd und Kyšyb, hat einen salzigen Geschmack. — *Muḫaṣṣaṣ* XI ١٤٧, 2 v. u. f.[1] ١٤٩, ult.[2]“

Diese wertvollen Angaben bestätigen in allen wesentlichen Punkten die Ergebnisse meines Aufsatzes. Neu sind darin zwei Vermerke: erstens daß *ṯeijîl* die junge und noch aufrecht stehende *neğmeh* bezeichnet, was sich kaum auch nur von ferne mit dem Satz des *L'A* s. ثيل in Verbindung bringen läßt: فإذا كان [الثيلُ] قصيرًا سُمِّىَ نَجْمًا (vgl. meinen Aufsatz S. 205); und zweitens daß die Namen *neğîl* und *neğmeh* verschiedenen Landschaften angehören, nämlich jener dem nördlichen und dieser dem zentralen Arabien. Die betreffenden Stellen im *Muḫaṣṣaṣ* liefern keine neuen Züge von wesentlicher Bedeutung. Ich hätte sie aber doch der Vollständigkeit halber mit anführen sollen und habe, in der Annahme daß nur ein Bruchteil meiner Leser den *Muḫaṣṣaṣ* besitzen dürfte, ihren Wortlaut nun hier noch in den Anmerkungen mitgeteilt.

Herr Kollege J. Ruska hat mir zu dem Aufsatz geschrieben:

„Ihre Abhandlung über *An-nağm* hat mein besonderes Interesse erweckt. Das Hundsgras bzw. der Hundszahn wächst an Weinbergsmauern bei Heidelberg und ist ein ziemlich auffallendes Gewächs . . . . Am Ende des Halmes stehen gewöhnlich fünf lange, von einem Punkt ausstrahlende Ähren: wäre es möglich, das sich der Name *an-nağm* [bekanntlich gewöhnlich „der Stern“] auf diese sternförmige Infloreszenz bezieht? Herr Dr. Kraus kam bei der Betrachtung der Abbildung in Hegi's *Flora* auf diesen Gedanken“.

النادى الخارج من الحمض الى الخُلّة. وقيل: النجيل من الحمض ما قد وَطِئَه المالُ ونَجَلَه بأَخْفافه لِرِقّته. وقد أَنْجَلوا إبلَهم أرسلوها فى النجيل. وقد قَدَّمتُ أنّه من نَبات السَهْل والجَلَد. Der zitierte Vers besagt: „[Ein Schöpfeimer] Geräumig wie der Magen eines Kamelfüllens, eines modergrauen, das [in seiner Nahrung] vom Hundszahn [zu süßeren Pflanzen] übergeht“.

---

1 ما يَنبت منها فى الجَلَد والغِلَظ. أبو حنيفة: منها ...... العِكْرِش واحدته عِكْرِشة.

2 والعِكْرِش قد تَنبت فى السِّباخ. وقيل: هى من الحمض.

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS.

MUḤAMMAD NĀẒIM, *The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna.* With a foreword by the late Sir Thomas Arnold. Cambridge, University Press, 1931. XV u. 271 SS. 8⁰ mit 1 Karte. 15 *s.* net.

Maḥmūd von Ghazna ist eine der gewaltigsten Gestalten in der Zeit der Auflösung des ʿabbāsidischen Chalifenreiches, von den Muslimen gefeiert als ein Glaubenskämpfer, der nach Jahrhunderten des Stillstandes siegreich die Fahne des Dschihād in das Land der Ungläubigen trug, von den Indern — mit innerer Zustimmung oder schroffster Ablehnung — doch anerkannt als einer der Männer, die die Gestaltung ihrer Heimat bestimmt haben bis zum heutigen Tag, von den zum Bewußtsein ihrer Rasse erwachten Türken — können wir hinzufügen — verherrlicht als einer der Verkünder ihres Ruhms.

Das vorliegende Buch ist die erste eingehende monographische Darstellung, die der dankbare Stoff seines Lebens gefunden hat. Es ist sehr begreiflich, daß er gerade einen muslimischen Inder lockte. Das Buch reiht sich würdig in eine ganze Gruppe von Arbeiten jüngerer Inder ein, die, mit dem Rüstzeug moderner historischer Methode ausgestattet, Stoffe der islamischen Literatur und Geschichte zum Gegenstand sorgfältiger Untersuchung machen. Muḥammad Nāẓim ist für die Aufgabe ganz besonders zuständig als der Herausgeber einer der wichtigsten zeitgenössischen Quellen, des *Kitāb Zainu ʼl-Akhbār* des Gardēzī (Berlin, Iranschähr, 1928).

Im ersten Kapitel geht der Vf. auf die Quellen ein, die er kurz bespricht und hinsichtlich ihrer Bedeutung für sein Thema beurteilt. Es ist in hohem Maße anerkennenswert, wie vollständig er auch die nur handschriftlich erhaltenen Texte benutzt hat: aus den Angaben des Appendix O *Bibliography and Abbreviations*, die man freilich lieber etwas ausführlicher wünschen möchte (mit regelmäßiger Angabe von Ort und Jahr des Erscheinens), die aber im allgemeinen zur Not ausreichen, kann man die benutzten Textausgaben bzw. Handschriften feststellen. Auch sehr entlegene Stellen der orientalischen Literaturen sind häufig im Text und den Appendices beigezogen, so daß dem Vf. in der Tat kaum etwas Wesentliches entgangen sein dürfte. Die zahl-

reichen Anmerkungen geben einen sehr erfreulichen Eindruck von der Vertrautheit des Vf. mit der abendländischen Literatur, in erster Linie, aber nicht ausschließlich, mit der in englischer Sprache. In den Einzelheiten wäre inzwischen zu S. 47 Anm. 3 Vasmer in *MSOS.* 33, *Westas. St.*, S. 83ff., zu S. 83f. ders. in *Islamica* III, S. 179f. nachzutragen.

Die kritische Abwägung und Verwertung der Quellen in dem dem Leben und den Kriegen Maḥmūd's gewidmeten Hauptteil des Buches (Kap. III *Predecessors*, IV *Early Life*, V *Struggle for the Throne*, VI—VIII *Wars*, IX *Closing Days*) ist sichtlich von gesundem Urteil getragen und dürfte in den wesentlichen Punkten zu endgiltigen Ergebnissen geführt haben. Die bis ins Einzelne gehende Darstellung führt damit weit über alles hinaus, was bisher über den Helden geschrieben war. In die unaufhörlichen, oft chaotisch erscheinenden Kämpfe ist in der Weise klareres Licht gebracht, daß der Vf. sie nicht in chronologischer, sondern in geographischer Reihenfolge schildert, zur Ergänzung aber in Appendix N (S. 225—237) eine ausführliche chronologische Tabelle beigibt. Die Methode bringt es zwar mit sich, daß bei der Lektüre des Textes die historische Situation nicht immer im Blickfeld liegt; sie kann aber durch gleichzeitige Benutzung der Tabelle stets erfaßt werden. Und bei der Verwickeltheit der Kämpfe ist eine derartige Scheidung wohl wirklich schwer zu vermeiden.

Der Hauptwert des Buches liegt m. E. in der exakten quellenmäßigen Klärung dieser Kämpfe. Nur auf einen besonders wichtigen Punkt sei hier ausdrücklich hingewiesen: den den Höhepunkt der indischen Kriege bildenden berühmten Zug nach Somnath, dessen Darstellung S. 115—121 auf den Einzeluntersuchungen des Appendix M (S. 209—224) beruht. Aus einem Gedicht des Farruchī kann M. Nāẓim den Weg Maḥmūd's festlegen. Und er glaubt auch bei einem Besuch des Schauplatzes die Lage des von Maḥmūd zerstörten Tempels aufgefunden zu haben (S. 213f.).

Am Schluß der eigentlichen Biographie ist ein Kap. X dem *Administrative System of Sulṭān Maḥmūd* gewidmet (S. 126—150), worauf noch ein zusammenfassendes Kapitel XI *Sulṭān Maḥmūd and his Work* (S. 151—170) folgt. Diese allgemeinen Abschnitte sind naturgemäß zum Teil stärker subjektiver Art als die exakten Untersuchungen des biographischen Hauptteils. Und wie schon das einleitende Kapitel II *The Muslim World in the Fourth Century A.H.* stellenweise zu sehr von der traditionellen Auffassung der arabischen Historiographie bestimmt ist, so auch die Anfangssätze von Kap. X. Die Äußerung S. 126 "he was the supreme legislative, judicial and executive authority in the empire and had the power of

life and death over his subjects" ist als Erläuterung der vorangehenden Behauptung, daß er "an autocrat of the most absolute kind" gewesen, nur in der nicht ganz unwesentlichen Beschränkung richtig, die sich aus dem Bekenntnis zum sunnitischen Islam ergibt. Daß "the prerogative of an Eastern prince . . . not circumscribed . . . by . . . the privileges of the church" war (S. 129), ist ein Urteil, das ich mir nicht ohne weiteres zu eigen zu machen wagen würde. S. 128 lesen wir: "The Sulṭān was not bound to consult his ministers in state affairs, but in practice he followed the divine commandment which bids Muslims consult each other in all matters". Das ist ja nicht falsch, aber beide Behauptungen, die negative, wie die positive, legen einen Maßstab an Maḥmūd, an dem er nicht gemessen werden darf. Zugegeben, M. Nāẓim urteilt als Historiker, wenn er Maḥmūd gegen die Vorwürfe über sein Verhalten gegenüber den Hindus verteidigt, die vom modern-liberalen Humanitätsideal ausgehen (S. 161—164); aber die Art und Weise, wie er das tut (vgl. außerdem S. 133 Anm. 4), verrät doch hie und da auch bei ihm noch das apologetische Bedürfnis, den Helden zu verteidigen für Handlungen, die aus seiner Zeit heraus keiner Verteidigung bedürfen. Die Verteidigung wirkt bisweilen gerade darum wenig überzeugend, weil sie von dem Standpunkt aus, von dem allein sie nötig wäre, dem unserer Zeit, nicht durchschlagend sein kann. Doch das alles sind nur Kleinigkeiten, die mehr die Form betreffen. Wenn Kap. X uns stellenweise nicht allzuviel Neues sagt, weil Maḥmūd's Verwaltungssystem grundsätzlich kaum etwas Neues war, so sind doch auch hier manche Abschnitte, wie z. B. der über das Heerwesen, recht lehrreich. Und des Vf.'s Gesamturteil über Maḥmūd in Kap. XI ist besonnen und klug abgewogen. Wenn Maḥmūd uns auch als individueller Charakter kaum greifbar wird (vgl. S. 155, Z. 10), so bleibt er doch als militärischer und politischer Führer eine faszinierende Gestalt, ein glänzender Typ seiner an solchen Gestalten reichen türkischen Rasse. Ob er ein militärisches Genie war (S. 155, Z. 1), wage ich nicht zu entscheiden: ich fürchte, zu diesem Urteil reichen die Quellen nicht aus. Aber er war auf jeden Fall ein Fürst von ungewöhnlichen Führerqualitäten: ein Mann von größter persönlicher Tapferkeit und unzerstörbarem Tätigkeitsdrang, ein militärischer Organisator großen Stils, von unbeugsamer Entschlußkraft und zähester Energie, hart, wenn es sein mußte, auch gegen sich selbst, aber nicht berechnend blutgierig, ein verschlagener Politiker, aber im Grunde von innerer Ehrlichkeit, wie ihn schon August Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, II, 49ff. charakterisiert, eine Darstellung, die ich leider weder bei M. Nāẓim noch etwa in Haig's Artikel in der *Enzyklopädie des Islām* erwähnt gefunden habe, die

aber trotz mancher veralteten Einzelheiten m. E. immer noch Erwähnung verdient hätte.

Das Buch ist als Ganzes eine höchst erfreuliche Erscheinung. Gerade darin, daß der Vf. der hier wohl naheliegenden Versuchung widerstand, ein farbenbuntes Phantasiebild der bewegten Epoche zu entwerfen, daß er sich bewußt auf das Erreichbare beschränkt, liegt die Reife des Buches. Der Verbindung umfassender Gelehrsamkeit mit einwandfreier historischer Methode verdanken wir das, was wir brauchten: eine erstmalige Klärung des Verlaufs einer für die Geschichte nicht bloß Indiens, sondern auch des ganzen Chalifenreiches entscheidenden Epoche. Das mit allen Hilfsmitteln bequemer Benutzbarkeit versehene Werk ist der Verbindung mit dem Namen von T. W. Arnold, der unter dem Geleitwort S. XI—XII steht, durchaus würdig.

R. Hartmann (Göttingen).

VERZEICHNIS DER ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGENEN SCHRIFTEN
LIST OF BOOKS RECEIVED FOR REVIEW.

Eine Besprechung zu liefern oder andernfalls das Buch zurückzusenden verpflichten wir uns nur in dem Falle, wo wir das Rezensionsexemplar angefordert haben.

(* schon zur Besprechung vergeben.)

We can only bind ourselves to review or, in case of unsuitability, to return a book if the Editors have requested it to be sent to them.

(* already sent out for review.)

Yellin, A., and L. Billig, An Arabic Reader. Edited with notes and a glossary. London, Macmillan & Co., 1931.

Spies, Otto, Beiträge zur arabischen Literaturgeschichte. Juristen, Historiker, Traditionarier. (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XIX. Band, Nr. 3.) Leipzig, in Komm. bei F. A. Brockhaus, 1932. *RM* 10.—.

Fyzee, Asaf A. A., An Introduction to the Study of Mahomedan Law. Oxford University Press, Humphrey Milford, 1931. 2/— net.

Frankl, Theodor, Die Entstehung des Menschen nach dem Koran. Prag, J. G. Calve'sche Universitätsbuchhandlung, 1930. *Kč* 32.—.

Duguet, Le Pèlerinage de la Mecque au point de vue religieux, social et sanitaire. Avec une préface de Justin Godart. Les Éditions Rieder, Paris, 1932. 30 *fr.*

Ja'qūb Ibn Isḥāq al-Kindī, Risāla fī ḫubr ta'līf al-alḥān. Über die Komposition der Melodien. Herausgegeben von Robert Lachmann und Mahmud el-Hefni. (= Veröffentlichungen der Gesellschaft zur Erforschung der Musik des Orients, I.) Leipzig, Fr. Kistner & C. F. W. Siegel, 1931.

Prill, Joseph, Einführung in die hebräische Sprache. 6., neubearb. Aufl. Bonn, Peter Hanstein, 1932. Brosch. *RM* 4.50, geb. *RM* 5.50.

*Cartellieri, Alexander, Weltgeschichte als Machtgeschichte. 382—911. Die Zeit der Reichsgründungen. München u. Berlin, R. Oldenbourg, 1927. Geh. *RM* 15.—, geb. *RM* 16.50. — Die Weltstellung des Deutschen Reiches 911—1047. Ebenda 1932. Geh. *RM* 28.—, geb. *RM* 30.—.

Abgeschlossen am 29. März 1932.

DAS KITĀB AL-AḌDĀD VON ABŪ 'ALĪ QUṬRUB IBN AL-MUSTANĪR

HERAUSGEGEBEN UND MIT ERKLÄRENDEN ANMERKUNGEN VERSEHEN

VON

HANS KOFLER.

(Fortsetzung.)

ANMERKUNGEN.

Die Grundlage der folgenden semasiologischen Untersuchungen bildet die Voraussetzung, daß es „gegensinnige Wörter", d. h. Lautkomplexe, die *a priori* einen Begriff und zugleich dessen konträres Gegenteil ausdrücken, nicht gibt. Das ist eine Voraussetzung, die sich gegenüber der ungeheuren Masse des lexikalischen Stoffes aller Sprachen bewährt hat und immer aufs neue bewährt. Wer diese Voraussetzung ablehnt, muß den psychologischen Vorgang aufzeigen, demzufolge sich in der Psyche des sprechenden primitiven Menschen bei der Bildung und lautlichen Gestaltung eines Begriffes auch die Vorstellung von dessen konträrem Gegenteil dermaßen in den Vordergrund drängen konnte, daß beide Begriffe in einem und demselben Lautkomplex zusammengefaßt wurden. Aber noch ein Zweites obliegt dem, der jene Voraussetzung nicht gelten läßt: er muß nachweisen, warum gerade in dieser verhältnismäßig geringen Zahl von Fällen diese „Polarität" wirksam war oder ist, während in der überwältigend großen Mehrheit der möglichen Fälle der betreffende Begriff nicht ebenfalls sein konträres Gegenstück nach sich gezogen und in demselben Lautkomplex vereinigt hat. Aphorismen aber wie diese, daß „jedes ausgesprochene Wort den Gegensinn erregt" (Goethe, *Wahlverwandtschaften*), oder daß „alle Position Negation ist, daß jeder Begriff das Gegenteil seiner selbst an sich hat und somit zu einer Negation in einem entgegengesetzten

führt" (Hegel), mögen vom Standpunkte des reflektierenden Philosophen aus ihre volle Richtigkeit haben, aber sie sind nicht imstande, jenen angeblichen Vorgang im Intellekte des Sprechenden begreiflich zu machen. Bis dahin muß also die erwähnte wohlbewährte Voraussetzung die Grundlage aller semasiologischen Untersuchungen bilden; es gilt zu untersuchen, ob sie sich auch gegenüber der kleinen Zahl angeblicher *Aḍdād* bewährt.

In der Tat lassen sich mehrere Faktoren aufzeigen, die dazu geführt haben, daß ein Lautkomplex den Anschein erwecken konnte, als trüge er wirklich einen Begriff und dessen konträres Gegenteil vereint in sich:

1. Die Hauptmasse solcher *Aḍdād* stellen sog. „voces mediae" dar, d. h. solche Wörter, die eine Handlung oder einen Zustand nur im allgemeinen ausdrücken, ohne die speziellen Abarten und Modifikationen des Vorganges oder Zustandes ausdrücklich zu bezeichnen; im weiteren Verlaufe der Wortgeschichte haben sich dann — meist dialektisch verschieden — die einzelnen Modifikationen jener Handlung abgespalten und gewissermaßen verselbständigt; stehen nun diese verschiedenen Modifikationen zu einander im Verhältnis des konträren Gegenteils, so wird, zumal wenn wir die vox media als solche nicht mehr kennen, der Schein erweckt, als liege die Gegensinnigkeit in der Wurzel selbst. Ein Beispiel, das übrigens die *Aḍdād*-Lexikographen nicht anführen, möge das erläutern: die Wurzel خبع bedeutet einerseits „blindlings losstürzen, dahinstürmen, davoneilen", anderseits „stehen bleiben, langsam sein, zurückbleiben"; sie stellt also einen klaren Gegensinn dar, der vollkommen rätselhaft wäre, wüßten wir nicht, daß das Wort zunächst von einem störrischen Reittiere gebraucht wird, also vermutlich „störrisch sein" bedeutet; diese Störrigkeit kann sich nun in verschiedener Weise äußern: einmal als „davonlaufen, ausgrasen", ein anderes Mal als „Bockbeinigkeit", als „stehen bleiben, nicht mehr weiter wollen". Aber nur selten sind wir wie hier in der glücklichen Lage, die ursprüngliche Anwendung solcher Wörter, also die vox media, zu kennen, oft können wir sie mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit erschließen, viel öfter aber sind wir auf Vermutungen, ja auf bloßes Raten angewiesen; in den ganz wenigen Fällen,

wo der Schnitt- und Ausgangspunkt der beiden divergierenden Linien absolut unauffindbar ist, dürfen wir dennoch getrost annehmen, daß ein solcher vorhanden, aber durch die lange Wortgeschichte und die Kulturentwicklung verdeckt ist.

2. Einen Spezialfall von voces mediae bilden solche Wörter, die Gegenseitigkeitsverhältnisse ausdrücken und demgemäß die eine und die andere Seite dieser Reziprozität bezeichnen können, wie die Verwandtschaftswörter, ferner die Ausdrücke für Kontrakts- und Obligationsverhältnisse, bei denen durch ein und dasselbe Wort beide Kontrahenten bezeichnet werden können.

3. Eine Art von voces mediae sind ferner gewisse Verba, die an sich „neutral" sind, aber durch die Verbindung mit verschiedenen Präpositionen entgegengesetzte Bedeutungen annehmen können.

4. Eine weitere Abart sind dann speziell im Arabischen sog. „formae mediae", d. h. Wörter, zumeist Verbalabstrakta, die ihrer Natur nach in bezug auf das Genus indifferent sind und daher sowohl im aktiven wie im passiven Sinne verwendet werden; infolgedessen erwecken sie, als Adjektiva oder Konkreta verwendet, den Anschein der Gegegensinnigkeit.

5. Als voces mediae im weiteren Sinne müssen dann auch jene Größen- und Altersbezeichnungen angesprochen werden, die infolge ihrer Dehnbarkeit und Unbestimmtheit als Metaphern für konträre Eigenschaften verwendet werden können.

6. Sehr häufig ist die Entstehung des Gegensinnes durch Ironie; bei der bekannten Spottsucht der Araber vollends kann schließlich jedes Wort in entsprechendem Zusammenhang Gegensinn annehmen; wurde dann ein Wort häufig in ironischem Sinne verwendet, so büßte es diesen allmählich ein und wurde dann auch ohne ironische Absicht in seinem scheinbaren Gegensinne verwendet.

7. Eine ungeheure, wahrscheinlich noch zu wenig erkannte Rolle spielt bei den abergläubischen Arabern der Euphemismus boni ominis causa, demzufolge der Sprecher von einem Dinge oder einer Person das konträre Gegenteil des Bösen, von dem diese befallen ist, ausspricht, um gewissermaßen die guten Mächte zu mobilisieren, die den erwünschten Wechsel zum Guten herbeiführen sollen. Das Gegenstück dazu bildet der apotropäische Kakophemismus, demzufolge der Sprecher von jemand

fälschlich etwas Böses aussagt, um die bösen Mächte darauf aufmerksam zu machen, daß die betreffende Person oder Sache bereits von einem Übel heimgesucht ist und daher eine weitere Heimsuchung überflüssig sein möchte. Beispiele eines solchen Kakophemismus sind unter den hier behandelten *Aḍdād* nicht mit Sicherheit nachzuweisen, aber bei manchen Ausdrücken der Kamelzüchter für den Ernährungszustand ihrer Haustiere zu vermuten.

8. In islāmischer Zeit hat dann die Qorānauslegung zur bewußten Bildung von *Aḍdād* geführt; das Bestreben, die vielfachen Widersprüche in den Offenbarungen Moḥammed's zu beseitigen und den Gottesbegriff von allen naiven Anthropomorphismen und Anthropopathismen zu reinigen, der Umstand ferner, daß viele nicht mehr verständliche qorānische Ausdrücke oft ganz entgegengesetzte Erklärungen erfuhren, führte gewissermaßen *θέσει* zur Entstehung „dogmatischer und qorānischer" *Aḍdād*, die zuerst wohl auf die Studierstube der Fachgelehrten beschränkt blieben; aber bei dem brennenden Interesse, das alsbald weiteste Kreise der islāmischen Gemeinde an theologischen Problemen nahmen, konnte es nicht ausbleiben, daß diese *Aḍdād* schließlich auch im Bewußtsein des gemeinen Mannes sich einlebten und den Sinn annahmen, den ihnen theologische Spekulation, oft mit rauher Gewalt, aufgezwungen hatte.

9. Eine besondere Kategorie bilden auch gewisse Fachausdrücke, termini technici, der Handwerker und Viehzüchter, die der Laie einfach in ihrer Grundbedeutung faßte, während der Fachmann damit einen ganz speziellen Sinn verband, der mit jener Grundbedeutung häufig in einem gewissen Widerspruch steht; es verhält sich damit etwa so wie bei dem Worte „Chirurg", das einfach „Handwerker" bedeutet, aber als Fachausdruck viel mehr einen „Gelehrten" bezeichnet.

10. Eine reiche Quelle von *Aḍdād* bildet ferner die im Arabischen so häufige und vieldeutige Denomination, die zunächst nichts anderes bedeutet als „mit dem, was die Wurzel ausdrückt, dies oder jenes tun", womit die verschiedensten Manipulationen gemeint sein können, über deren spezielle Bedeutung nur der jeweilige Zusammenhang Aufschluß geben kann.

11. Ein rein äußerlicher Faktor bei der Entstehung gegensinniger Wörter ist die Kontamination, der Zusammenfall

verschiedener Wurzeln infolge flexivischer Veränderungen, sowie verschiedener dialektischer Vertretung einzelner Laute, die schon im Altarabischen die Vorstufen der modernen Dialekte erkennen läßt. Die Erweichung des *Hamzah*, die Konvertierbarkeit der „schwachen" Konsonanten, die Metathesis besonders der Liquiden und Sonorlaute, die dialektische Vertauschung von Reibelauten durch die entsprechenden Explosiven haben zu einem weitgehenden Zusammenfall ursprünglich genau unterschiedener Wurzeln geführt. Dazu kommen noch wirkliche Verschreibungen, zu denen der nicht nur vokallose, sondern auch der diakritischen Punkte ermangelnde Konsonantentext Anlaß bot.

Die übrigen *Aḍdād*, die sich in keine dieser Kategorien einreihen lassen, erweisen sich meist auf den ersten Blick als Aufstellungen einer noch naiven, ungeschulten und an Äußerlichkeiten haftenden Sprachgelehrsamkeit, die eine fortgeschrittene Erkenntnis und Einsicht in die psychologischen Gesetze des Bedeutungswandels unbedingt als solche verwerfen mußte. Hier hat denn auch die apologetische und polemische Tendenz gegen die kosmopolitischen und iranophilen Angriffe der *Šu'ūbījah* in Ibn al-Anbārī kritische Instinkte wachgerufen, die mit dem großen Ballast angeblicher *Aḍdād* recht gründlich aufgeräumt haben; wohl bringt auch Ibn al-Anbārī den von seinen Vorgängern überkommenen Stoff ziemlich vollständig wieder, aber in einer sehr großen Zahl von Fällen, besonders dort, wo er Quṭrub zitiert, verhält er sich rein referierend, und sein stereotypes قال قطرب klingt oft wie eine Entschuldigung; nicht selten aber schreitet er zu energischer und temperamentvoller Abwehr. Er ist es auch, der zwischen wirklichen *Aḍdād* und *aḍdād*-ähnlichen Wörtern wohl unterscheidet; mit dem Ausdrucke مَا يُشْبِهُ حُروفَ الاضداد faßt er solche Wörter zusammen, bei denen derselbe Lautkomplex nicht einen Begriff und dessen konträres Gegenteil, sondern eine anderweitige Verschiedenheit aufweist, so z. B. (S. 186) طبخ „sieden, kochen" und „braten", oder (S. 117) نَعْشٌ für den Singular und Plural, oder (S. 184) سمل „Frieden stiften" und „ein Auge ausstechen". Auch für gewisse Farbenbezeichnungen erkennt er den Gegensinn im strengen Sinne nicht an. Auch unseren

Begriff der vox media hat er dem Sinne nach aufgestellt, so für gewisse Ausdrücke für Gefühlserregungen und Geruchsempfindungen.

Zu ا عسى (Ausdruck des Zweifels — der Gewißheit).

Zur Aufstellung des Gegensinnes von عسى, das nicht nur Zweifel und Ungewißheit, sondern auch Gewißheit und feste Überzeugung ausdrücken soll, haben dogmatische Erwägungen Anlaß gegeben; عسى gehört also zur Gruppe der qorānischen oder dogmatischen *Aḍdād*. Die Begründung für die Aufstellung dieses Gegensinns lautet: وهى من الله يقين oder: عسى من الله واجبة. So soll in dem Verse *Qor.* 9, 103: عسى الله أَنْ يَتُوبَ عليهم „vielleicht, daß Allāh sich wieder gnädig ihnen zuwendet" عسى Ausdruck der sicheren Überzeugung sein, weil eben an Gottes Barmherzigkeit und Verzeihung zu zweifeln Unglaube (كُفْر) wäre. Nur an zwei Stellen, wo die geschichtlichen Tatsachen eine solche Deutung ausschließen, liege der gewöhnliche Sinn von عسى „vielleicht, daß" vor, nämlich *Qor.* 17, 8, wo es von den Banū Naḍīr heißt: عسى ربّكم أن يرحمكم; hier bedeute عسى „vielleicht", denn tatsächlich habe sich Gott ihrer nicht erbarmt, sondern sie durch den Propheten strafen lassen. Ebenso *Qor.* 66, 5, wo von dem Vorfall mit Moḥammed's Sklavin Maria und seinen zwei Gattinnen Ḥafṣah und ʿĀʾišah die Rede ist: عسى ربّه إن طَلَّقَكُنَّ أنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجا خَيْرًا منكُنَّ „vielleicht gibt ihm sein Herr, wenn er sich von euch scheidet, bessere Gattinnen als Ersatz"; da dieser Tausch tatsächlich nicht stattfand, so müsse hier عسى „vielleicht" bedeuten. An dem Beispiele von عسى sehen wir auch die Entwicklung der Interpretation innerhalb der Lexikographie; während nämlich Quṭrub die Stelle *Qor.* 17, 8 gerade als Beleg für die Bedeutung von عسى als Ausdruck der Gewißheit in Anspruch nimmt, nimmt Ibn al-Anb. (S. 14) gerade für diese Stelle und für *Qor.* 66, 5 eine Ausnahme von der Regel an, daß عسى im Qorān, von Gott gesagt, Gewißheit und Notwendigkeit bedeute. Übrigens verhält sich Ibn al-Anb., der sonst zu Kritik neigt, hier ganz referierend, so daß man ihn von dem Vorwurfe dogmatischer Befangenheit wohl freisprechen darf; offenbar wagt er es nicht, den theologischen Kommenta-

toren zu widersprechen, um nicht den Schein der Ketzerei auf sich zu laden. Außerhalb des Qorāns kennen die Lexikographen nur einen Vers des Ibn Muqbil, in dem عسى den Gegensinn haben soll (Quṭrub S. 244, 11). Merkwürdigerweise wird aber dieses Wort von al-Aṣmaʿī als Ausdruck des Zweifels, von Abū ʿUbaidah aber als Ausdruck des Tatsächlichen gedeutet (vgl. *Lisān* 7, 192 u. 17, 143). Daraus geht hervor, daß über die Erklärung dieses Verses keine Einigkeit besteht und jedenfalls kein zwingender Grund vorliegt, für diesen einzelnen Fall den Gegensinn zu fordern. Mit Rücksicht darauf, daß die dem Verse zugrunde liegende Situation nicht ganz klar ist und daß عسى häufig die Nuance „hoffentlich" hat, wäre etwa zu übersetzen:

„Meine Vermutung in Bezug auf sie ist gewissermaßen ein ‚Hoffentlich' (d. h. hoffentlich ist ihre Rettung möglich), während sie in wasserloser Wüste um die Wette einander Sprichwörter rezitieren, die von Land zu Land laufen".

Zu ٢ ظنّ (vermuten — sicher wissen).

Zu den *Aḍdād* rechnen die Nationalgrammatiker auch einige Wurzeln, die eine von dogmatischen Bedenken freie sprachhistorische Betrachtungsweise niemals als solche anerkennen kann. Es sind das gewisse verba cordis (أفعال القلوب), deren Bedeutung alle Grade von der bloßen Vermutung bis zur vollen Gewißheit durchlaufen kann, ohne daß dabei von einem wirklichen Gegensinne die Rede sein könnte. Diese verba sind: ظنّ, حَسِبَ, خال. Für die erste Bedeutung (Zweifel, Ungewißheit, Vermutung), die die gewöhnliche ist, führen die Lexikographen überflüssigerweise einige Belege an, während Ibn al-Anbārī (S. 8) sich dies mit den Worten erspart: وأمّا معنى الشكّ فاكثر من أن يُحْصَى. Für die zweite Bedeutung aber holen sie sich die Belege zum größten Teil leider wieder aus dem Qorān; das ist bedauerlich, weil sie als gläubige Muslime dem Texte des heiligen Buches nicht kritisch genug gegenüberstehen. So fordert Ibn as-Sikkīt (HA. S. 189) für *Qor.* 2, 43 die Bedeutung „überzeugt sein", weil es für den wahren Gläubigen keinen Zweifel geben könne. Es wird deshalb methodisch richtiger sein, die Qorānstellen zunächst zurückzustellen und

sich auf die Dichterstellen zu beschränken. Quṭrub S. 244 führt den Vers an: فقلت لهم ظنّوا الخ; hier läßt sich meines Erachtens nur übersetzen:

„Ich sprach zu ihnen: Wisset, daß es 2000 vom Kopf bis zum Fuß gewappnete Kämpfer sind, von denen die Vornehmsten in festgeflochtenen persischen Ringpanzern stecken".

Auch in dem ebendort zitierten Verse بان تغتزوا قومى الخ läßt die Gegenüberstellung von ظنّ und غيبا مرجما keinen Zweifel, daß ظنّ hier die Gewißheit, Sicherheit bedeuten muß. Auch in dem dort angeführten Verse des Abū Du'ād macht es die Antithese gewiß, daß zu übersetzen ist:

„So manchen Kummer löste ich durch Beharrlichkeit und so manche Ungewißheit klärte ich durch feste Überzeugung".

Hingegen beweist der Vers des Aus ibn Ḥağar (Anb. S. 9):

فَأَرْسَلَهُ مُسْتَيْقِنَ الظَّنِّ أنّه * مُخَالِطُ ما بين الشَّرَاسِيفِ جَائِفُ

nichts für die Bedeutung „Sicherheit, Überzeugung", weil ظنّ ohnehin schon durch مستيقن genauer bestimmt ist:

„Er entsandte ihn (den Pfeil) in der festen Überzeugung, daß er tief in das Innere (wörtlich: in das, was zwischen den Rippen ist) eindringen werde".

Durch die angeführten Dichterstellen ist also die zweite Bedeutung sichergestellt, die aber keinen wirklichen Gegensinn zur ersten darstellt; ظنّ bedeutet eben wie unser „glauben" ein bloßes Vermuten, aber auch ein auf gute Gründe gestütztes Glauben, das sich bis zur Gewißheit und festen Überzeugung steigern kann. Dieses Glauben, Vermuten, Überzeugtsein kann nun wieder objektiv richtig oder falsch sein und daher kann, wie Ibn al-Anb. (S. 9) bemerkt, ظنّ auch bedeuten „fälschlich glauben, eine falsche Vermutung aussprechen, ja geradezu lügen". Was aber die von den Lexikographen angeführten Qorānstellen betrifft (2, 43; 41, 48; 69, 20; 75, 28), an denen die zweite Bedeutung vorliegen soll, so läßt sich bei unbefangener Betrachtung fast überall mit „glauben, meinen, vermuten" das Auslangen finden. Nur *Qor.* 41, 48: وَظَنُّوا ما لهم مِن مَحِيصٍ läßt der Zusammenhang nur die Übersetzung zu: „und sie sehen ein, daß es für sie kein Entrinnen gibt".

Ähnlich wie bei ظنّ liegt der Fall bei حسب, das mit حَسَبَ „rechnen, berechnen" verwandt ist und in seiner gewöhnlichen Bedeutung „glauben, meinen, urteilen, für etwas ansehen" heißt, sowie bei خال „sich etwas vorstellen, sich einbilden". Auch bei diesen Verba ist eine Bedeutungsskala vom bloßen Vermuten bis zur festen Überzeugung möglich. Doch kann der Vers des Labīd (Anb. S. 13):

حَسِبْتُ التُّقَى والبِرَّ خَيْرَ تِجَارَةٍ * [رَبَاحًا]

nicht für die letztere Bedeutung in Anspruch genommen werden, wie das die Lexikographen tun, indem sie offenkundig die objektive Richtigkeit des Satzes mit der subjektiven Überzeugung verwechseln; denn der Satz besagt nur:

„Ich halte dafür, daß Gottesfurcht und Frömmigkeit der einträglichste Handel sind".

Anderseits besagt حسب *Qor.* 5, 75 وحَسِبُوا أَلَّا يَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وصَمُّوا „und sie meinten, daß keine Strafe kommen würde, und so wurden sie blind und taub" trotz der objektiven Unrichtigkeit nichts über die subjektive Gewißheit. Ebenso steht es mit خال in dem Verse des Abū Ḏu'aib (Hell, I, 8):

فَغَبَرْتُ بَعْدَهُمْ بِعَيْشٍ نَاصِبٍ * وإِخَالُ أَنّى لَاحِقٌ مُسْتَتْبَعُ

„Nach ihrem (d. h. meiner Söhne) Heimgang verharrte ich in einem trübseligen Leben, indem ich glaubte, daß ich sie einholen und nachgeholt würde".

Es liegt kein Grund vor, hier anders zu übersetzen, und die Interpretation der Lexikographen, die اخال mit أَعْلَم بلا شكّ erklären (Anb. S. 13), ist offenbar nur dadurch veranlaßt, daß der Inhalt des Meinens insofern objektiv zutraf, als der Dichter tatsächlich seinen Söhnen bald im Tode nachfolgte. Eine Parallele, oder vielmehr ein Gegenstück hierzu, stellt das griechische *ἐπίσταμαι* dar, das „Kenntnis haben, verstehen, wissen" bedeutet, bisweilen aber, bei Herodot sogar gewöhnlich, „meinen, denken".

Zu ٣ سَامِد (eifrig, munter — niedergeschlagen).

Diese Wurzel vereinigt in der Tat eine große Zahl von Bedeutungen, die auf den ersten Blick wirklich unvereinbar scheinen; geht man aber auf die Grundbedeutung zurück, so

lassen sie sich doch ziemlich ungezwungen voneinander ableiten. Die Grundbedeutung scheint zu sein „infolge von Schmerz und Kummer oder auch von Freude und Glück fassungslos, angewurzelt, angedonnert, verdutzt, verblüfft dastehen“. Die Wurzel drückt also zunächst eine heftige Gemütserschütterung aus (vgl. طرب), die eine besonders auffällige Wirkung auch auf die Physis ausübt. Aus dieser Grundbedeutung ergäbe sich somit einerseits „den Kopf vor Freude, Stolz usw. in die Höhe recken und so mit erhobenem Haupte und geschwellter Brust dastehen“; da dies die Haltung des brünstigen Kamels und des verzückten Sängers ist, so bedeutet سمد „erregt sein, sich ergötzen, mit Eifer und Feuer einer Sache obliegen, singen, über Gesang und Unterhaltung eine Sache vergessen, sorglos sein“ (so im Dialekt von Jemen); anderseits aber bedeutet es auch „niedergeschlagen, niedergeschmettert, betrübt, verwirrt sein“ (so bei den Ṭaiji'). Ein Beispiel für die Bedeutung „erregt sein, mit Eifer obliegen“ bietet der Vers Quṭrub S. 245, 21:

„Unablässig war das rasche Dahinschreiten der Lasttiere, die mit Eifer den Marsch zurücklegten“.

Für die Bedeutung „fröhlich, sorglos sein“ mag der Vers Quṭrub S. 245,1 v. u. mit Recht in Anspruch genommen werden:

„Du hältst den Gesang der Ǧinnen darin (scil. in der Wüste) für ein Lied der Zechgenossen eines fröhlichen Trinkers“.

Auch in dem Verse Quṭrub S. 245, 19 wird die Bedeutung „Vergnügen“ o. ä. anzunehmen sein:

„O König, steh auf und blicke auf sie hin, dann gib die müßige Tändelei auf!“

Für die gegensinnige Bedeutung ist ein unanfechtbarer Beleg der Vers *Lisān* 4, 204:

رَمَى الحِدْثَانُ نِسْوَةَ آلِ حَرْبٍ * بِأَمْرٍ قَدْ سَمَدْنَ له سُمُودًا

فَرَدَّ شُعُورَهُنَّ السُّودَ بِيضًا * وَرَدَّ وُجُوهَهُنَّ البِيضَ سُودًا

„Die Wechselfälle des Schicksals trafen die Frauen der Sippe Ḥarb mit einem Ereignis, worüber sie in die größte Bestürzung gerieten und das ihre schwarzen Haare in weiße und ihre weißen Gesichter in schwarze verwandelte“.

Möglich und denkbar wäre es aber auch, daß in dieser Wurzel zwei ursprünglich verschiedene Wurzeln kontaminiert sind, etwa سَمَدَ und سَمُكَ (سَمِدَ); es läge dann ein Fall vor, wie bei نَجُدَ (s. ١٨٣). Aber noch ein dritter Fall ist möglich, daß nämlich سمد in der Bedeutung „erregt sein, eilen, mit Eifer obliegen" nur eine Metathesis von مسد ist, das die Bedeutung hat „einer Sache eifrig obliegen, nachtrachten, sich anhaltend mit etwas beschäftigen". Diese Möglichkeit liegt deshalb so nahe, weil bekanntlich gerade die Liquiden und Sonorlaute leicht die Radikalstellung vertauschen. Am nächsten liegt aber doch immer der Vergleich mit طرب, das Ibn al-Anb. (S. 66) als gegensinniges Wort anführt, freilich ohne es selbst als solches gelten zu lassen. Die Erklärung des scheinbaren Gegensinns (Freude-Trauer) gibt Ibn al-Anb. (S. 67) selbst mit den Worten: الطرب ليس هو الفرح ولا الحزن وإنّما هو خِفّة تَلْحَقُ الانسان فى وقت فرحه وحزنه. Es ist also eine vox media „Gemütsbewegung, Gemütserschütterung" aus freudigem oder traurigem Anlaß; erst der Zusammenhang läßt erkennen, ob das eine oder andere gemeint ist. Daher läßt sich das Wort an allen Stellen mit dem ebenso neutralen „Erregung" wiedergeben, z. B. Anb. S. 66:

وأرانى طرِبا فى إثْرهِمْ ✶ طَرَبَ الوَالِهِ أو كالمُخْتَبَلِ

„Ich sehe mich erregt auf ihrer Spur, in der Erregung dessen, der seiner Kinder beraubt ist, oder wie ein Wahnsinniger".

Hingegen ebendort:

ولا خَيْرَ فى الدُّنْيَا إذا أنت لم تَزُرْ ✶ حَبيبًا ولم يَطْرَبْ إليك حَبِيبُ

„Und kein Glück gibt es auf der Welt, wenn du nicht einen Liebenden besuchst und kein Liebender (freudig) erregt sich dir zuneigt".

Am deutlichsten aber läßt sich der Charakter von طرب als einer vox media aus Ibn Qais ar-Ruqaijāt (hgg. von Rhodokanakis, *SBAk. Wien*, phil.-hist. Klasse, Bd. CXLIV), VIII, 2 entnehmen, wo es in einem einzigen Verse in beiden Bedeutungen vorkommt:

طَرِبْتُ لِتَغْرِيدِ الحَمَامِ ورُبَّما ✶ صَبَوْتُ وقد يَهْفُو الكَرِيمُ فَيَطْرَبُ

„Ich wurde (froh) erregt durch das Gurren der Tauben und gar manches Mal ward ich von zärtlicher Liebe erfaßt; es frohlockt eben manchmal der Edle und ist dann wieder (traurig) erregt“.

Zu ٢ جَلَل (große Sache — kleine Sache).

Über die Ableitung dieses Wortes von der Wurzel جلّ (wälzen, rollen) und die Möglichkeit des Gegensinnes (große, wichtige Sache — kleine Sache) dürften Nöldeke (S. 94) und Redslob (S. 18, Anm. 1) abschließend gehandelt haben. Reichlich und gut belegt ist freilich nur die Bedeutung „Kleinigkeit“, so Quṭrub S. 246, 9:

„Deswegen, weil die Banū Asad ihren Herrn getötet haben; ist nicht jedes Ding außer diesem eine Kleinigkeit?“

Noch klarer sind die Verse, die Ibn al-Anbārī (S. 57—58) zitiert, z. B.:

كُلُّ المُصِيبَاتِ إِنْ جَلَّتْ وإِنْ عَظُمتْ * إِلَّا المُصِيبَةَ فى دِينِ الفَتَى جَلَلُ

„Alle Unglücksfälle, ob klein oder groß, sind eine Kleinigkeit außer dem Unglück in der Reiigion des Mannes“.

Oder:

يا خَوْلَ يَا خَوْلَ لا يَطْمَحْ بِكَ الأَمَلُ * فقد يُكَذِّبُ ظَنَّ الآمِلِ الأَجَلُ

يَا خَوْلَ كَيْفَ يَذُوقُ الخَفْضَ مُعْتَرِفٌ * بالمَوْتِ والمَوْتُ فيما بَعْدَهُ جَلَلُ

„O Ḫaulah, Ḫaulah, möge dich die Hoffnung nicht dazu verführen, den Blick auf Höheres zu richten, denn manchmal straft der Tod die Meinung des Hoffenden Lügen; o Ḫaulah, wie sollte jemand die Annehmlichkeit des Lebens genießen, der den Tod kennt? der Tod aber ist in Vergleich mit dem, was darauf folgt, nur eine Kleinigkeit“.

Für die Bedeutung „große, wichtige Sache“ ist ein ganz sicherer Beleg nur der Vers Quṭrub S. 246, 19:

„Wahrlich, wenn ich verzeihe, so will ich eine große Sache verzeihen, und wenn ich angreife, so will ich mein Gebein schwächen“.

Hingegen wird das Wort in dem Verse S. 246, 13 bald als غير عظيم, bald als غير هين erklärt:

„Und ich sehe, daß Arbad von mir gegangen ist, und das ist von den Unglücksfällen ein großes (oder: kleines) Unglück“.

In dem Verse رسم دار الخ S. 246, 11 hingegen wird مِنْ جَلَلِهْ als gleichbedeutend mit من أَجْله erklärt, was dem Sinn sicher viel besser entspricht, als das etwas undeutliche und in seiner Beziehung unklare من عظمه فى عينى أو قلبى

„Die Spur einer Wohnstätte, auf deren Resten ich haltmachte; beinahe wäre ich heute morgen gestorben ob ihrer Größe (oder: um ihretwillen)".

Jedenfalls ist aber die Gegensinnigkeit der Wurzel erwiesen, da ja die Bedeutung „groß, wichtig" gar keines Beleges bedarf.

Zu ٥ سَدْفَةٌ (Dunkelheit — Helligkeit).

Das Wort soll im Dialekte der Tamīm „Dunkelheit", bei den Qais „Licht, Helligkeit" bedeuten. Die beiden gegensinnigen Bedeutungen sind auch durch die verbalen Ausprägungen der Wurzel sichergestellt, z. B. Quṭrub S. 247, 3:

„Die Nacht hellte sich auf und der Hahn krähte".

Oder S. 247, 1:

„So manche Nacht, deren Morgen ich als Zeit des Stelldicheins mit ihr (scil. der Geliebten) bestimmt hatte, (verbrachte ich) auf dem Vorderteil der starken Kamelstute, bis sie das Morgenlicht sah".

Dagegen S. 247, 6:

„Sie erheben zur Nacht, wenn sie hereindunkelt, die Hälse von Schlangen (d. h. wie Schlangen) und zitternde Köpfe".

Ebendort:

„Zu gar manchem Wasser stieg ich kurz vor dem Schlafe hinab, wenn schon die schwärzliche Dunkelheit es bedeckt hatte".

Dieser auffällige, einwandfrei belegte Gegensinn erklärt sich wohl nicht, wie die Lexikographen meinen, daraus, daß das Wort ursprünglich „Schleier" heißt, der einerseits das Licht des anbrechenden Tages, anderseits die Dunkelheit verschleiere, sondern wohl eher daraus, daß سدف, entsprechend den Bedeutungen von سدف, شدف, شذف, صدف „scheiden, spalten", eigentlich bloß „Abschnitt" bedeutet. Dies konnte auf die Morgendämmerung so gut wie auf die Abenddämmerung angewendet werden. Wahrscheinlich bedeutet also سدفة „Dämme-

rung" schlechthin und die entsprechenden Verba „hereindämmern" bzw. „verdämmern" (vgl. ١٤).

Ähnlich liegt der Fall bei dem Worte صريم (١٣٩) (Nacht-Morgen). Für dieses Wort muß trotz der zahlreichen Belegstellen die Bedeutung „Nacht" im eigentlichen Wortsinne mindestens unsicher bleiben, jedenfalls läßt sich an allen Stellen die Bedeutung „Morgen, Morgengrauen, Morgendämmerung" wahrscheinlich, ja zum Teil gewiß machen; so Anb. S. 54:

بَكَرَتْ علىّ تَلُومُنى بِصَرِيمِ * فلقد عَذَلْتِ ولُمْتِ غيرَ مُلِيمِ

„Sie kam am Morgen zu mir, um mich im Morgengrauen zu tadeln; doch du hast einen gescholten und getadelt, der keinen Anlaß zum Tadel gegeben hat".

Ebenso Anb. S. 54:

غَدَوْتُ عليه غُدْوَةً فوَجَدْتُهُ * قُعُودًا لديه بالصريم عَوَاذِلُهْ

„Ich war am Morgen bei ihm und fand ihn, wie im Morgengrauen seine Tadlerinnen bei ihm saßen".

Oder Quṭrub S. 266, 9:

„Warum spricht meine Tadlerin in scheltendem Tone und weckt sie mich auf, wenn die Morgendämmerung zerreißt?".

An allen diesen Stellen erklären die Araber صريم mit ليل, obwohl durch die Ausdrücke بكر und غدو und durch die bekannte Situation der Tadlerinnen am Morgen die Bedeutung „Morgen, Morgengrauen, Morgendämmerung" zweifellos gemacht ist.

Nur soviel ist sicher, daß صريم noch nicht das volle Tageslicht ist, sondern jener Zeitpunkt, wo Licht und Dunkelheit miteinander im Kampfe liegen und sich von einander scheiden, was ja auch zur Wurzel صرم „trennen" vortrefflich paßt; daß die Finsternis dabei eine Rolle spielt, geht aus der Stelle Quṭrub S. 266, 4 mit Sicherheit hervor:

„Die ganze Nacht sprach er: ‚Werde Morgen, o Nacht!', bis die Finsternis sich von ihrer (der Nacht) Dämmerung abhob".

Ebenso S. 266, 7:

„Und als die Dämmerung von ihr (?) wich und sie ein edles

Kamel erblickte, das mit der Nacht (an Schönheit ?) wetteiferte, ein weißes, gekennzeichnetes".

Hingegen wird man an der Stelle Qor. 68, 20, wo es von einem Garten heißt: فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ entweder die Bedeutung „Sandboden" oder „abgeernteter Garten" (vgl. *Qor.* 68, 17 u. 23) annehmen; so auch die Kommentatoren, während es Ibn al-Anbārī (S. 54) erklärt: كالليل الاسود. Die Bedeutung „Sandboden, abgetrennter Sandhaufen" findet sich häufig; vgl. die Belege bei Giese S. 16f. Im Hinblicke auf die Grundbedeutung صرم „trennen, abschneiden, spalten" könnte das Wort gewiß ebenso wie سدفة zunächst einen Teil, scil. der Nacht, bedeuten und daher wie jenes Wort „Morgen- und Abenddämmerung" bedeuten. Ob das aber wirklich der Fall ist, muß angesichts der Belege für die Bedeutung „Nacht, Abend" mindestens zweifelhaft bleiben.

Zu ٦ يَوْمٌ أَرْوَنَانٌ (unglücklich, furchtbar — ruhig, glücklich).

Als Beleg für die Bedeutung „unheilvoll, unglücklich" dieses höchst seltenen Wortes, dessen richtige Form sicher أَرْوَنَانِي ist, wird der Vers des an-Nābiġah al-Ǧaʿdī angeführt (Quṭrub S. 247, 17):

„Für die Frauen von Nuʿmān war durch uns bei Safawān ein unheilvoller Tag".

Für den Gegensinn, auf den es gerade ankäme, bleiben uns die Lexikographen leider den Beleg schuldig. Dieser Gegensinn wird auch vielfach bestritten und vielmehr behauptet, das Wort habe nur den einen Sinn. Eine Entscheidung über dieses schon seiner Bildung nach seltsame Wort ist um so schwerer, als seine Wurzel nicht ganz sicher feststeht; die Nationalgrammatiker sind geneigt, es von رنّ abstammen zu lassen und das و als Hilfsbuchstaben anzusehen; andere aber setzen رون als Wurzel an und bringen das Wort in Verbindung mit رَوْنٌ „Schwierigkeit, Heftigkeit" oder mit أَرْوَنَانٌ „Geschrei, laute Stimme". Sollte der Gegensinn wirklich vorliegen, so ließe er sich von der Bedeutung dieser Wurzel wohl ableiten, also etwa: „Tag (oder Nacht), an dem es laut zugeht, an dem große Erregung herrscht (aus Freude oder Trauer), ein lauter lärmender Tag", also eine Parallele zu سمد,

طرب. Denkbar wäre auch, daß das Wort eine *Nisbah* zu einem Eigennamen ist.

Zu √ همد, أهمد (eilen — ruhig sein).

Der Gegensinn ist sichergestellt durch die Verse Quṭrub S. 247, 2 v. u. (vollständiger HA. S. 28 und Anb. S. 111):

ما كان إلّا طَلَقُ الإهْمَادِ ✶ وجَذْبُنَا بالأَغْرُبِ الجِيَادِ

على رَكِيَّاتِ بنى زِيَادِ ✶ حتّى تَعَاجَزْنَ عن الرُّوَّادِ

تَعَاجُزَ الرِّىِّ ولم تكادِ

„Da gab es nur den schnellen Lauf zur Wasserstelle und unser Schöpfen mit den vollen Eimern an den Zisternen der Banū Zijād, bis sie (die Kamele) sich von den die Futterstellen Suchenden abwandten, wie man sich abwendet bei vollständiger Sättigung, und zwar nur ungern".

Vgl. auch die Redensart: أهمدوا فى الطعام „sie stürzten sich eiligst auf das Essen". Die zweite Bedeutung von أهمد „auslöschen, beruhigen, stillen", ferner intransitiv „verweilen, bleiben" bedarf keines Beleges. Auch die I. Form der Wurzel und die dazugehörigen Nominalbildungen (هَمَدَ „abnehmen, erlöschen, sich beruhigen, sich legen"; هُمْدَة „Beruhigung, Ruhe, Windstille, Lähmung" usw.) lassen über die Grundbedeutung keinen Zweifel. Somit läßt sich der tatsächlich vorhandene Gegensinn nur durch das Zusammenfallen ursprünglich verschiedener Wurzeln erklären. Eine solche Wurzel, die aber nur in ganz spärlichen Resten noch vorhanden ist, wäre die Wurzel همذ mit ذ, die in ihrer Bedeutung durchaus mit dem angeblichen Gegensinn von إهماد vereinbar ist. Diese Wurzel erscheint nur mehr in der Form هَمَاذِىٌّ oder هُمَاذِىٌّ „Schnelligkeit, Regsamkeit, Lebhaftigkeit, Hast, Gewaltsamkeit". *Lisān* 5, 55 erklärt es als سُرْعَة الجَرْى, ferner konkret als البعير السريع. همد in der Bedeutung „schnell sein" muß also eine dialektische Variante der sonst fast völlig verschwundenen Wurzel همذ sein; in der Tat ist der in den modernen arabischen Dialekten so häufige, ja durchgängige Übergang von dentalen Reibelauten in die entsprechenden Explosiven auch

für das Altarabische belegt. So wird uns von den Rabīʿah ausdrücklich bezeugt, daß sie دِكْر für ذِكْر sprachen (Lane 1972b, *Lisān* 11, 140). Eine längere Liste solcher dialektischer oder vulgärer د für ذ findet sich bei al-Ḥarīrī, *Durrah* S. 35 und HT. S. 54.

Zu ^ سَلِيم (wohlbehalten, gesund — gestochen, gebissen). Die zahlreichen Belege für die zweite Bedeutung halten jeder Kritik stand, z. B. der Vers des an-Nābiġah (Quṭrub S. 248, 6):

„Aufgerüttelt aus dem Schlaf im ersten Teile der Nacht wird der von ihr (der Schlange) Gebissene durch Frauenschmuck, der an seinen Händen klappert".

Oder S. 248, 8:

„Qual empfinde ich bei der Erinnerung an die Sippe Lailā's, wie der Gebissene leidet infolge der Erwartung des neuen Fieberanfalles".

Weitere Belege bei Nöld. S. 88 und Giese S. 55.

Daß es sich hier um einen Euphemismus boni ominis causa handeln soll, wie die meisten alten und neuen Erklärer anzunehmen geneigt sind, will Giese nicht recht einleuchten, mit Recht, wie mir scheint. Giese glaubt, daß die Grundbedeutung der Wurzel nicht „sicher, heil, gesund" sei, wie gewöhnlich angenommen wird, da sich die Bedeutungen der anderen Formen (II. und IV.) schwer unter diese Grundbedeutung subsumieren lassen. Er nimmt vielmehr als Grundbedeutung „fassen" an und beruft sich dafür auf Wörter wie سَلَم „Gefängnis", سَلْم „Krug mit Henkel". Aus der Bedeutung „fassen, greifen", die auch den Vorzug größerer Konkretheit hat, ließe sich „gefaßt sein" ableiten, das ähnlich wie unser Wort „sicher, ruhig sein" bedeuten, aber auch die gerade Fortsetzung des Konkretums „fassen, greifen" sein könnte. سليم wäre also der von der Schlange „Ergriffene, Gepackte, Gefaßte". An diesen Ausführungen Giese's scheint mir jedenfalls beherzigenswert, daß in der Wurzel سلم mehrere, wahrscheinlich vokalisch differenzierte Wurzeln zusammengeflossen sind. Wir finden nämlich neben den von Giese angeführten Wörtern auch solche, die auf eine Bedeutung „spitzig sein" hindeuten, so سَلَمَة pl. أَسْلَام „eine Dornpflanze", سَلِمَة pl. سِلَام „Stein" (vielleicht „spitziger

Stein"). Auch Ibn al-Anb. (S. 69) leugnet hier den Euphemismus und behauptet, سليم habe hier die Bedeutung von مُسْلَم, denn سَلَمَ und أَسْلَمَ bedeute auch „beißen".

Zu ٩ أَمَم (große Sache — kleine Sache).

Die angeführten Belegverse sind nicht imstande, die beiden gegensinnigen Bedeutungen zu erweisen, weder die eine, noch die andere. Nur eine Bedeutung geht mit Sicherheit aus den Belegen hervor, die ohnedies aus den Wörterbüchern feststeht, nämlich „mittelmäßig nahe, weder allzu nahe, noch allzu fern, mittelmäßig, normal". Auf gewisse Fälle angewendet, mag allerdings „mittelmäßig" der Bedeutung „gering, niedrig" ziemlich nahe kommen. In den meisten Belegversen kommt übrigens أمم nur mit einer Negation, also als Litotes, vor, was die genauere Bestimmung der Bedeutung erschwert, da die Litotes nicht schlechthin die Verneinung des Begriffes darstellt, sondern eine gewisse Steigerung enthält. Jemand, der „kein Durchschnittsmensch" ist, ist eben ein hervorragender Mensch. In diesem Sinne lassen sich interpretieren die Verse Quṭrub S. 248, 11:

„Zu Ohren kam mir von den Banū'l-Aḥrār eine Kunde, die nicht gewöhnlich war; sie wollten unser Ansehen untergraben, wir aber ließen es uns nicht gefallen (wörtlich: wir verweigerten das Anlegen des Nasenseiles)".

Während Quṭrub nur diesen einen Beleg gibt, aus dem sich höchstens die Bedeutung „klein, geringfügig" ergibt, zitieren die anderen Lexikographen (HA. S. 85, Anb. S. 81) noch folgende:

لَئِنْ قَتَلْتُمْ عَمِيدًا لم يكن أَمَمًا * لَنَقْتُلَنْ مِثْلَهُ مِنكم فنَمْتَثِلُ

„Wenn ihr einen Fürsten tötet, der kein gewöhnlicher Mann ist, so wollen wir einen seinesgleichen aus eurer Mitte töten, dann sind wir quitt".

Ferner:

يَا لَهْفَ نَفْسِى على الشَّبَاب ولم * أُفْقِدْ به إِذْ فَقَدْتُهُ أَمَمًا

„O Jammer meiner Seele über die Jugend! ich habe damit, als ich sie verlor, nicht etwas Gewöhnliches verloren".

An den übrigen Stellen wird أمم als قريب erklärt, was ja ohnehin feststeht, am deutlichsten:

قَوْمِى إِيَادٌ لو آنّها أَمَمٌ * ولو أَقَامُوا فتَهْزَلَ النَّعَمُ

„Mein Volk sind die Ijād; o wären sie doch nahe und blieben hier, so daß der Viehstand (dadurch) sich verringerte!"

Pleonastisch:

كُوفِيَّةٌ نَازِحٌ مَحَلَّتُهَا * لا أَمَمٌ دَارُها ولا صَقَبُ

„Sie ist eine Kūfierin, deren Quartier ferne ist, nicht gegenüberliegend ist ihre Wohnstätte noch unmittelbar nebenan".

Hier sind لا أمم und لا صقب ungefähr gleichbedeutend und dem نازح gegenübergestellt.

Zu ١٠ مفرح (erfreut — mit Schulden beschwert).

Als Beleg für die zweite Bedeutung wird der Ausspruch Mohammed's zitiert: عَمَّ العَقْلُ على المسلمين عَامَّةً ولا يُتْرَكُ فى الإِسْلامِ مُفْرَحٌ „das Wergeld trifft alle Muslime ausnahmslos, und in der islāmischen Gemeinde soll keiner mit Schulden beschwert bleiben"; d. h. wenn einer ein Verbrechen begeht, das durch Wergeld zu sühnen ist, so hat die muslimische Gemeindekasse den Betrag zu entrichten. Statt مفرح ist aber auch die Form مفرج mit ج überliefert, die von den Kommentatoren verschieden erklärt wird: „ein Erschlagener, der in unbewohnter Wüstengegend gefunden wird, für den das Blutgeld aus der Gemeindekasse entrichtet wird", oder „einer, der Muslim geworden ist und keine Beziehung oder kein Freundschaftsverhältnis zu einem Gemeindemitglied hat, für den, im Falle, daß er ein Verbrechen begeht, die Gemeinde das Wergeld zahlen muß", oder „einer, der keinen Besitz hat". Zugegeben, daß alle diese Bedeutungen von مفرج für unsere Stelle ganz gut passen mögen, so wird doch die Lesart مفرح, abgesehen davon, daß sie als lectio difficilior von vornherein viel Wahrscheinlichkeit für sich hat, auch noch durch andere Stellen gestützt, wo die Bedeutung „von Schulden beschwert" vorliegt, so, abgesehen von der späten Stelle bei al-Ḥarīrī, 44. *Maqāmah* (Beirut 1886, S. 474), bei Ibn Hišām S. 341, 1. Nimmt man aber die Lesart مفرح an, und kann man sich nicht entschließen, dafür eine besondere Wurzel anzusetzen, so läßt sich der Gegensinn nur dadurch erklären, daß entweder ein Euphemismus boni ominis causa vorliegt, oder daß das Wort

oft in ironischem Sinne gebraucht wurde, wie z. B. Ibn Hišām S. 342, 3 (Quṭrub S. 248, 15):

„Wenn du unaufhörlich ein Depositum zurückgibst und ein anderes aufnimmst, dann werden dir die Deposita Freude machen!"

(Derselbe Vers Quṭrub S. 259, 18.)

Verstand man in solchem Zusammenhange die Ironie nicht, so war der Gegensinn gegeben und die Lexikographen konnten sich des Wortes bemächtigen und es ihrer Sammlung von *Aḍdād* einreihen. Daß vollends ein Antithesenjäger wie al-Ḥarīrī sich ein solches Wort nicht entgehen ließ, nimmt nicht Wunder. Leicht möglich wäre es allerdings, daß in dem genannten Ausspruche Moḥammed's wirklich مفرج gemeint war, aber ohne diakritischen Punkt überliefert wurde, so daß die Form مفرح, entgegen der sonstigen Bedeutung der Wurzel, zur Antiphrasis wurde, was bei dem unbestrittenen Ansehen, das alle von Moḥammed stammenden oder ihm zugeschriebenen Worte nicht nur in dogmatischer, sondern auch in philologischer Hinsicht genossen, nicht verwunderlich ist. Dasselbe wäre dann aber auch der Fall in dem Wortlaute des von Moḥammed mit den Muhāğirūn und den Anṣār abgeschlossenen Vertrages (Ibn Hišām, S. 341, 1):

لا يتركوا مفرحا حتّى يُعِينُوه على ما كان مِنْ عقل أو فِداء

wo مفرح mit مَفْدُوح „mit Schulden beschwert" erklärt wird.

Zu II دَهْوَرَ (essen — defäzieren).

Mit diesem *Ḍidd*, für das keinerlei Beleg angeführt wird, stehen Quṭrub und Ibn al-Anb. (S. 231) allein da, kein Lexikon führt die Bedeutung „essen" schlechthin an. Nur al-Azharī erwähnt eine Redensart دهور اللُّقَمَ „den Mund mit Bissen vollstopfen und sie gierig hinabwürgen" (Lane s. v.); das paßt gut zu der von den Wörterbüchern angeführten Bedeutung von دهور „zusammenballen und hinabwerfen" (z. B. in einen Abgrund); daraus mag Quṭrub die Bedeutung „essen" abgeleitet haben. Daraus läßt sich aber auch die zweite Bedeutung gut begreifen: „etwas Zusammengeballtes zum Vorschein bringen".

Zu ١٣ تَلْعَة (die Höhe eines Wasserlaufes — die Senke).

Beide Bedeutungen sind anscheinend gut belegt, so „Höhe" HA. S. 109 (Anb. S. 141):

كَدُخَانِ مُرْتَجِلٍ بِأَعْلَى تَلْعَةٍ * غَرْثَانَ ضَرَّمَ عَرْفَجًا مَبْلُولا

„Wie der Rauch eines Menschen (d. h. der Rauch, der von einem Menschen erzeugt wird), der Heuschrecken brät auf der Höhe einer Steige, eines hungernden, der feuchtes Holz vom ʿArfağ-Baume eingeschürt hat".

Hingegen Quṭrub S. 248,2 v. u.:

„Und siehe, wenn immer ich eine Senke des Landes hinabsteige, finde ich vor mir eine Spur, eine neue und eine verwischte".

Bei an-Nābiġah (Ahlw. 17, 1) ist die Rede von تِلَاعٌ دَوَافِعُ d. h. „Talsenken, Talgründe, die den tiefsten Punkt darstellen, wo zwei oder mehrere Wādī's ineinander münden". Der Grund für diese auffällige Gegensinnigkeit liegt m. E. in der Verschiedenheit des Standpunktes. Eigentlich ist تلعة eine Steige, eine Wasserrinne, die von der Höhe zu Tale führt, anderseits aber auch, von einem anderen Standpunkte aus betrachtet, von der Niederung sich in die Höhe zieht, also ein mehr oder minder steiler Wasserlauf. Diese Bedeutung von تلعة, das von طلع wohl kaum zu trennen ist, scheint mir in dem zweiten Verse vorzuliegen, wo das Wort einfach den Weg, die Strecke bezeichnet, so wie wir etwa sagen: eine Anhöhe herabgehen, oder: einen Abhang hinaufklettern. Auch in dem ersten Verse bezeichnet تلعة nicht die Höhe schlechthin, diese wird vielmehr schon durch بأعلى bezeichnet, sondern ebenfalls die ganze Rinne, deren Endpunkt أعلى ist. Die der Wurzel zugrundeliegende Bedeutung ist also verblaßt, vielleicht kaum mehr gefühlt; jedenfalls bedeutet das Wort nicht „Höhe" oder „Senke" schlechthin, sondern eine steile Wasserrinne, von der man, je nach dem Standpunkte, einen der beiden Endpunkte oder die ganze Rinne als Strecke ins Auge fassen kann. Eine Parallele zu den Bedeutungen von تلعة ist das HA. No. ٢٧١ angeführte نَعْف; dieses bedeutet 1. was sich vom Grunde des Tales erhebt, 2. Abhang, Steile eines Berges; dieses Wort, für das keine Belege angeführt werden, soll synonym sein mit خَيْف und سَرْو. سَرْو ist ein Terrain, das höher liegt als ein Flußbett, aber tiefer als ein Berg, خَيْف ist

ein Bergabhang und ein erhöhtes Stück Land. Beide Bedeutungen erklären sich ebenso wie die von تلعة aus dem verschiedenen Standpunkt des Beobachters; das eine Mal ist es für den Beobachter ein Terrain, das zu seinem Standpunkte steil hinaufführt, das andere Mal aber ein Abhang, der sich zu ihm abdacht, also „Abdachung, Geländesenke, bzw. Geländesteigung", also gewissermaßen das Gegenstück zu der verschiedenen Bezeichnung einer Quelle als مَوْرِد oder مَصْدَر je nachdem man damit den Ort bezeichnen will, wohin man zur Tränke hinabsteigt, oder von wo man nach der Tränke hinaufsteigt. Hier mögen auch die anderen gegensinnigen Wörter ihre Besprechung finden, deren scheinbarer Gegensinn ebenfalls nur auf der Verschiedenheit des Standpunktes des Beobachters und auf der Subjektivität der Raumanschauung beruht.

شَرَف (٥١) (Erhöhung—Erniedrigung).

Mit diesem Worte steht Quṭrub, von dem es Ibn al-Anb. (S. 231) referierend übernimmt, allein da, ohne jedoch dafür einen Beleg zu geben. Ibn al-Anb. (S. 231) gibt nur einen guten Beleg für die Bedeutung „Höhe, Erhöhung", die ohnedies feststeht. Eine Entscheidung darüber, ob wirklich ein Gegensinn vorliegt, ist also nicht möglich; sollte er jedoch vorhanden sein, so wäre er ebenfalls in der Verschiedenheit des Standpunktes des Beschauers gelegen, insofern die „Höhe" auch als „Tiefe" erscheint (vgl. ١٨٣ und lat. *altus* u. *profundus* „hoch-tief").

قانع (٦٠) (bittend, bettelnd—zufrieden).

Der Gegensinn bei dieser Wurzel soll darin bestehen, daß sie bedeutet: 1. bitten, betteln (Infin.: قُنُوع), 2. zufrieden sein, sich begnügen (Infin.: قَنَاعَة); Ibn al-Anb. (S. 43, 1) bemerkt aber, daß diese Infinitive nach den Bedeutungen nicht streng geschieden sind und daß neben den genannten auch noch قَنَع, قَنَعَان vorkommen. Die zweite Bedeutung wird näher bestimmt als وفى آصْطلاح أهل الحقيقة فى السكون عند عَدَم المأكولات ورضًا بالقِسْمة. Als Beleg für die erste Bedeutung wird zunächst *Qor.* 22, 37 angeführt: أَطْعِمُوا القانِعَ والمُعْتَرّ „speiset den Bettler und den verschämt Bittenden". Ferner der Vers des ʿĀdī b. Zaid (Quṭrub S. 254,15):

„Nicht verriet ich den Verbündeten und machte die Verbindung

mit ihm rückgängig und den Bedürftigen wies ich nicht ab, wenn er bittend nahte".

Ebenso der Vers des aš-Šammāḫ (HA. S. 50):

لَمَالُ الْمَرْءِ يُصْلِحُهُ فَيُغْنِي * مَفَاقِرَهُ أَعَفُّ مِنَ الْقُنُوعِ

„Wahrlich, der Reichtum des Mannes, der ihn in guten Stand setzt und seiner Dürftigkeit Abhilfe schafft, ist ehrenhafter als Bettelei".

Für die zweite Bedeutung dient als Beleg Anb. S. 43:

ثِقْ بِالْإِلٰهِ وَرُدَّ النَّفْسَ عن طَمَعٍ * الى الْقُنُوعِ ولا تَحْسُدْ أَخَا الْمَالِ

„Vertrau auf Gott und wende dich vom Begehren ab zur Genügsamkeit und beneide den Reichen nicht!"

Oder ebendort:

مَنْ قَنِعَتْ نَفْسُهُ بِبُلْغَتِهِ * أَضْحَى عَزِيزًا وَظَلَّ مُمْتَنِعَا

„Wer sich mit seinem Lebensunterhalte begnügt, der ist glücklich und bleibt stets unangreifbar".

Aber Quṭrub S. 254,17:

„Mancher Glückliche ist unter ihnen, der seinen Geschicksanteil gewinnt, und mancher im Leben Unglückliche der bettelt".

Wir können aber in diesen zwei Bedeutungen durchaus keinen Gegensinn erblicken, da diese nur Ausprägungen derselben Grundbedeutung sind, als welche man „sich beugen, sich demütigen" wird ansetzen müssen; daraus ergibt sich dann einerseits „demütig und bescheiden bitten", anderseits „sich bescheiden, sich ergeben, resignieren, sich demütigen". An allen Stellen, sowohl dort, wo „bitten" im Vordergrunde steht, als auch dort, wo man „zufrieden sein" übersetzen muß, muß man den Begriff „demütig, bescheiden" hinzudenken. Ja, an manchen Stellen wird man überhaupt mit „demütig sein" auskommen, so in der Qorānstelle 22, 37 (s. o.), wo man einfach mit „demütig, bescheiden" wiedergeben kann, da ja der Begriff „bitten" durch das folgende مُعْتَرّ gegeben erscheint. Auf jeden Fall aber ist der Begriff „demütig, bescheiden" das Vorherrschende. Aber auch das scheint noch nicht die Grundbedeutung der Wurzel zu sein, denn diese weist noch einen Gegensinn auf, auf den die Nationallexikographen nicht hinweisen, den wir aber viel eher als solchen anerkennen könnten; قنع

bedeutet nämlich auch „hinaufsteigen, besteigen (einen Berg)“, قَنُوعٌ „steil ansteigend, bergaufsteigend“, aber auch „abwärts geneigt, abschüssig, abfallend“. Gewiß sind diese konkreteren und anschaulicheren Bedeutungen die primären, jene abstrakt-psychologischen erst davon abgeleitet. Als Grundbedeutung wäre also „sich neigen, schräg sein“ anzusetzen, zunächst von Naturobjekten oder Körpern gesagt; daraus ergeben sich die Begriffe „aufsteigend“ und „abfallend“ als bloße Modifikationen der subjektiven Raumanschauung je nach dem Standpunkt des Beschauers. Als Beleg für diese Grundbedeutung „sich neigen, sich beugen“ könnte, wenn es eines solchen noch bedürfte, der Ausspruch eines stolzen Arabers dienen (HA. S. 49):

اللّهمّ إنّى أعوذ بك من القنوع والخنوع والخضوع وما يَغُضُّ طرف المرء,

wo قنوع, خنوع, خضوع Synonyma sind mit der Bedeutung „sich herablassen, sich beugen, sich krümmen“, die dann durch den Relativsatz noch weiter erklärt werden.

وَرَاءُ (٩٥) (hinter—vor).

Der angebliche Gegensinn „vor“ verschwindet sogleich, wenn man sich nur auf den Standpunkt stellt, von dem aus es „hinter“ ist; *Qor.* 18, 78: وكان وَرَاءَهم مَلِكٌ ist der König, vom Lande aus gesehen, allerdings vor ihnen, aber vom Standpunkte der Verfolgten aus ist er doch hinter ihnen. In *Qor.* 14, 20 ومن وَرَائِه عَذَابٌ غَلِيظٌ liegt die Strafe zwar in der Zukunft vor dem Sünder, aber sie folgt seinen Taten nach. Ganz analog für etwas, was in der Zukunft liegt, in dem Verse des Labīd (Quṭrub S. 259,11):

„Steht mir nicht, wenn mein Todesschicksal spät eintreten wird, bevor (?!), daß ich mich an den Stock werde klammern müssen, den die Finger umspannen?“

Wenn der Kommentator ورائى mit من بين يديه erklärt, so hat er dem Sinne nach recht, der Dichter meint aber, daß das Alter einst nachkommen wird.

In dem Verse des an-Nābiġah (ebendort, S. 259,9):

„Ich habe geschworen und somit für dich keinen Zweifel gelassen; denn vor (!) Gott gibt es für den Mann keinen Ausweg“

bedeutetet وراء الله eben nicht „vor Gott“, sondern „man

kann sich hinter Gott nicht herumstehlen", „man kann ihn nicht hintergehen".

رهوة (١١٥) (Erhöhung—Senkung).

Die beiden Bedeutungen scheinen durch die Verba هبط und علو sichergestellt:

HA. S. 94: إِذَا هَبَطْنَ رَهْوَةً أو غائِطًا

und ebendort: إِذَا عَلَوْنَ رَهْوَةً أو غَمْضًا

Jedoch scheint es mir erwägenswert, ob nicht die Gegensinnigkeit erst durch diese Verba hineingetragen wurde, denn sowohl غائط (flache Ebene), als auch غمض (niedere und flache Gegend) scheinen nur epexegetisch zu رهوة hinzugesetzt; während aber غائط zu رهوة und هبط gut paßt, widerspricht غمض der Bedeutung „Anhöhe" und dem Verb علو, es wäre denn, daß غمض eine Hochebene bezeichnet. Sollte aber der Gegensinn wirklich vorliegen, so ließe er sich ebenso erklären, wie der von تلعة, nämlich aus dem verschiedenen Standpunkte des Beobachters (siehe dort).

ظَهْرٌ, بَطْنٌ (١٣٠, ١٤٩, ١٧٩, ١٨٢, ١٨٨) (Äußeres—Inneres).

Von diesen zwei Wörtern wird behauptet, daß jedes von beiden für das andere eintreten könne, daß also sowohl ظهر „das „Äußere" und das „Innere" bedeuten könne, als auch بطن. Als Beweis dafür, daß بطن auch „das Äußere, Sichtbare" bedeuten könne, wird *Qor.* 55, 54 angeführt, wo von den Ruhebetten die Rede ist, die für die Frommen im Paradiese bereitgestellt sind: بطائنها من إستبرق. Nach der gewöhnlichen Auslegung bedeutet das „ihr Futter besteht aus Brokat". Die Kommentatoren nehmen aber daran Anstoß, daß von diesen Betten das nicht sichtbare Futter und nicht vielmehr das sichtbare Äußere geschildert wird, und erklären deshalb بطائن mit ظواهر. Zu dieser Umkehrung der Bedeutung werden wir uns natürlich nicht verstehen, sondern annehmen, daß بطائن hier wirklich das Innere, das Futter bezeichnet, womit die besondere Kostbarkeit dieser Betten zum Ausdruck gebracht werden soll, insoferne als sogar das Futter aus Brokat besteht, oder man kann annehmen, daß mit بطائن die Innenausstattung der Betten im Gegensatz zum äußeren Gestelle gemeint ist.

Ferner sollen die Ausdrücke ظهر السماء und بطن السماء synonym sein und die uns zugekehrte, sichtbare, sowie auch die unsichtbare Seite des Himmelsgewölbes bezeichnen. Dieser scheinbare Gegensinn beruht aber wieder nur auf der Subjektivität der Raumanschauung; da nämlich der Himmel dem irdischen Beschauer als Hohlhalbkugel erscheint, die nach der Erde zu konkav, nach außen aber konvex gedacht ist, so kann بطن sehr wohl die innere konkave Höhlung, also die dem Menschen zugekehrte Seite bedeuten, wenn auch sonst das Wort „Inneres, Verborgenes" bedeutet. ظهر bezeichnet dann die Rückseite, die uns abgekehrte konvexe Fläche der Hemisphäre. Anderseits aber kann bei mehr flächenhaft-ebener Vorstellung ظهر der uns zugewandte Rücken, also die sichtbare Fläche und, entsprechend dem sonstigen Gegensatz der beiden Wörter, بطن die uns abgewandte, unsichtbare Fläche bedeuten. Es kommt also alles darauf an, wie man sich den Gegenstand im Raume vorstellt oder von welcher Seite man ihn sieht. Eine Parallele dazu bietet das jiddische *toches* (*podex*) aus althebr. תַּחַת (تحت), wobei also das „Untere" zum „Hinteren" geworden ist.

So bedeutet also wirklich ظهر (Rücken, Rückseite) einerseits „das Abwesende, Verborgene", anderseits aber „das Sichtbare, Augenscheinliche, Offenkundige". In dem Verse des Abū Ḏu'aib (HA. S. 146):

وَعَيَّرَهَا الوَاشُونَ أَنِّى أُحِبُّهَا * وتِلْكَ شَكَاةٌ ظَاهِرٌ عَنْكَ عَارُهَا

„Und es schmähten sie die Verleumder, daß ich sie liebte, doch das ist ein Fehler, dessen Schmach dich nicht berührt"

weist schon die Präposition عن darauf hin, daß ظاهر „abgewandt, fern, fremd" bedeutet, während hingegen in der Redewendung النعمة ظاهرة عليه die Präposition على andeutet, daß ظاهر hier „zugewandt, deutlich sichtbar, hervortretend" heißt (vgl. ١٧).

Auch in der Wendung قَرَأْتُ القرآن عن ظَهْرِ قلب soll ظهر „das innerste Herz" bedeuten (*à coeur*). Aber auch das ist nur Schein, denn in diesem Falle ist die Bedeutung von ظهر ganz verblaß· und das Wort hat schon fast die Bedeutung einer Präposition; عن ظهر ist hier fast als Doppelpräposition zu fassen, die eine Verstärkung darstellt: von seiten des Herzens. Noch

in anderer Weise soll die Wurzel ظهر einen Gegensinn enthalten, insofern nämlich, als ظِهْرِىّ einerseits „hilfreich, Helfer" bedeutet, anderseits „weggeworfen, unbeachtet, vernachlässigt, verworfen". So heißt es in dem Verse Anb. S. 165:

وَمَنْ يَكُ ظِهْرِيًّا على اللّهِ رَبِّهِ * بِقُوَّتِهِ فاللّهُ أَغْنَى وأَوْسَعُ

„Wer sich da mit eigener Kraft gegen Gott, seinen Herrn, zum Helfer aufwirft — Gott ist mächtiger und stärker".

Hingegen *Qor.* 11, 94 وَٱتَّخَذْتُمُوهُ وَرَاءَكُمْ ظِهْرِيًّا „und ihr nahmt ihn (Gott) geringschätzig hinter euch?" Auch hierin liegt kein wirklicher Gegensinn, sondern nur zwei verschiedene Metaphern; ظهرىّ ist eben das, was jemand im Rücken hat; das ist einmal dasjenige, was ihm Rückendeckung gibt, also der „Helfer, der Mentor, der Beistand", dann aber auch das, was man hinter sich geworfen hat, dem man den Rücken zukehrt, was man verachtet.

Zu ١٣—٢٤, ٢٦—٣٢ فَعُول-Formen in akt. und pass. Bedeutung.

Der angebliche Doppel- oder Gegensinn der Form liegt in der einerseits aktivischen, anderseits passivischen Bedeutung; die Form bedeutet also sowohl فاعل als auch مفعول. Von einem Gegensinn im strengen Wortsinne kann also hier schon deshalb nicht die Rede sein, weil es sich nicht um das konträre Gegenteil der Wurzelbedeutung an sich handelt, sondern um eine verschiedene Beziehung auf das Subjekt. Die historisch-genetische Betrachtung läßt aber auch diesen Schein von Gegensinn alsbald verschwinden und erweist auch diese Form als eine Art vox media oder, besser gesagt, forma media. Die Form فَعُول ist nämlich ursprünglich ein Verbalnomen (Infinitiv), das als solches die Möglichkeit sowohl aktiver als passiver Anwendung in sich trägt (vgl. قَتْلِى „der Umstand, daß ich töte" oder „daß ich getötet werde"). Die von den Lexikographen aufgeführten Formen, die sich noch sehr vermehren ließen, bedeuten also zunächst nur „ein Reiten, Betasten, Zusammenschnüren" usw., woraus sich je nach dem Zusammenhang bald eine aktive, bald eine passive Bedeutung ergibt. Ein besonders bezeichnendes Beispiel für den indifferenten Charakter der *faʿūl*-Form ist das hebräische חָרוּץ, das Joel 4, 14 „Entscheidung"

bedeutet (also Verbalabstraktum), Jes. 41, 15 מוֹרַג חָרוּץ „einschneidende Dreschwalze" (also Aktivpartizip), endlich Jes. 10, 22 כִּלָּיוֹן חָרוּץ „Vernichtung ist beschlossen" (wörtl.: eingeschnitten, also Passivpartizip). Für die aktive Bedeutung, die im Arabischen die vorherrschende ist, bedarf es keiner Belege, der passive Charakter, der im Hebräischen und Äthiopischen sehr gewöhnlich ist, ist im Arabischen zwar eingeschränkt, aber doch, wie die ziemlich lange Liste der angeblichen *Aḍdād* zeigt, durchaus nicht selten. Der Charakter der Form als eines ursprünglichen Verbalabstraktums ergibt sich, abgesehen von diesen Erwägungen, auch daraus, daß diese Formen im Arabischen kein t-Femininum bilden, es wäre denn, daß das Partizip zugleich den Substantivbegriff trägt. Vgl. zur ganzen Frage Barth, *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen*, § 121 ff., und Brockelmann, *Grundriß*, I, § 141.

Zu ٢٥, ٣٣—٤٤ فَاعِل-Formen in der Bedeutung von مفعول-Formen.

Ebenfalls eine größere Gruppe bilden solche *Aḍdād* der Form, bei denen der Gegensinn, wie bei den genannten فعول-Formen, nicht im Begriffe selbst, sondern in der verschiedenen Beziehung auf das Subjekt besteht. Es sind das Partizipien aktiver Form, die neben der gewöhnlichen aktiven Bedeutung eine passive oder intransitive (neutrische) besitzen. Diese Erscheinung ist nicht auf das Arabische oder überhaupt auf das Semitische beschränkt, sondern findet sich auch auf dem Gebiete des Indogermanischen. Sie ist wohl aus einer Art von Personifikation entstanden oder „durch phantastische Übertragung des Zustandes oder des Tuns von dem Objekt, an dem es stattfindet, auf den Gegenstand, der es bewirkt" (Nöld. S. 71), wodurch der Schein erweckt wird, als ob das betreffende Partizip neben der aktiven auch eine passive Bedeutung habe, so z. B. das lateinische „*caecus*" in der Bedeutung „was nicht gesehen wird" (*vada caeca*-Untiefen, die nicht sichtbar sind), oder von Orten und Zuständen, die des Lichtes ermangeln (*caeca die emere* — an einem Tage kaufen, wo man den Kaufpreis nicht sieht, d. h. auf Kredit). Was speziell das Arabische betrifft, so mag bei der Bildung solcher Aktivpartizipien in passiver Bedeutung auch der Umstand eine Rolle gespielt haben, daß man

zu einem Substantiv zum Zwecke der Korroboration mit Vorliebe ein Partizip derselben Wurzel hinzuzufügen pflegt: لَيْلٌ لَائِلٌ, هَوْلٌ هَائِلٌ, خَوْفٌ خَائِفٌ, wodurch der Anschein erweckt werden kann, als handle es sich dabei um ein wirkliches nomen agentis. Zu einem خوف خائف konnte man dann analogisch ein أمر خائف bilden in der Bedeutung أمر مخوف.

Zu ٤٥. خفى (verbergen — offenbaren).

Für die I. Form (خفى, خفا) ist die Bedeutung „offenbaren, ans Licht bringen, aufrühren, aufwühlen" gesichert, ja sogar die gewöhnliche z. B. HA. S. 22:

خَفَاهُنَّ مِنْ أَنْفَاقِهِنَّ كَأَنَّمَا ✱ خَفَاهُنَّ وَدْقٌ مِنْ سَحَابٍ مُرَكَّبِ

„Es (das Pferd) trieb sie (die Mäuse) aus ihren Löchern hervor, als hätte sie ein Regenschauer aus zusammengeballter Wolke hervorgetrieben".

Oder Quṭrub S. 251, 17:

„Er (der Stier) wühlt den Staub auf mit acht Hufen an vier (Füßen), deren Berührung des Bodens eine leichte ist".

Auch für die VIII. Form ist die Bedeutung „offenbaren, ausfindig machen, entdecken" gut belegt, so HA. S. 22:

وَمُدَّعَسٍ فِيهِ الأَنِيضُ ٱخْتَفَيْتُهُ ✱ بِجَرْدَاءَ يَنْتَابُ الثَّمِيلَ حِمَارُهَا

„Und manche verborgene Herdstelle, an der sich das halbgekochte Fleisch befindet, habe ich entdeckt in pflanzenloser Wüste, wo die Esel die Wasserreste aufsuchen".

Desgleichen *Lisān* 18, 256:

فَٱعْصَوْصَبُوا ثُمَّ جَسَّوهُ بِأَعْيُنِهِمْ ✱ ثُمَّ ٱخْتَفَوْهُ وَقَرْنُ الشمس قد زَالَا

„Sie strengten alle Kräfte an, dann suchten sie es(?) mit ihren Augen zu erspähen und dann entdeckten sie es, als der Strahl der Sonne schon verschwunden war".

Die VIII. Form bedeutet zwar gewöhnlich „sich verbergen" und wird auch in transitivem Sinne gebraucht, z. B. ٱخْتَفَى دَمَهُ „heimlich töten", dann aber auch in dem Sinne „Verborgenes ans Licht ziehen, offenbaren".

Hingegen ist für die IV. Form der Gegensinn nicht erweisbar, da die Überlieferung in der Vokalisation schwankt; so wird

Qor. 20, 15: إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا auch أَخْفِيهَا gelesen. Ebenso schwankt die Vokalisation in dem Verse Quṭrub S. 251, 14 (HA. S. 21):

„Und wenn ihr die Krankheit verberget, so wollen wir sie nicht offenbaren, und wenn ihr Krieg erregt, so bleiben wir nicht untätig sitzen".

Hier ist ebenfalls statt نُخْفِهِ auch نَخْفِهِ überliefert. Eine Perfektform, die auch ohne Vokalisation eindeutig wäre, liegt nicht vor. Für die I. und VIII. Form ist also der Gegensinn gesichert, für die IV. Form doch sehr zweifelhaft (vgl. auch ١٣٥, ١٣٦). Sollte er wirklich auch für diese vorliegen, so ließe sich das als dialektische Eigentümlichkeit erklären, worauf auch die Lexikographen hinweisen. Wir wissen aus Ibn Qutaibah (*Adab*, S. 471) und anderen Grammatikern, daß in gewissen Dialekten statt der I. die IV. Form gebraucht wird, was Ibn Qutaibah ausdrücklich als unklassisch rügt. Dieser Gebrauch der IV. Form an Stelle der I. ist einer der auffälligsten Unterschiede zwischen Tamīmiten und Ḥiǧāzern, der die Nationalgrammatiker zu Monographien über diesen Gegenstand angeregt hat; so besitzen wir in einer Wiener Handschrift ein كتابُ فَعَلَ وأَفْعَلَ (von Quṭrub?), das demnächst publiziert werden soll, ferner ein gleichbetiteltes des Abū ʿUbaid (Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I, 514), sowie ein كتابُ فَعَلْتُ وأَفْعَلْتُ des az-Zaǧǧāǧ (ebendort; gedruckt Kairo 1907).

Zu ٤٦ أَسَرَّ (verbergen — offenbaren).

Als Belegstelle für die ungewöhnliche Bedeutung „offenbaren" dient der Vers des al-Farazdaq (Quṭrub S. 252, 6):

„Und als er sah, wie al-Ḥaǧǧāǧ sein Schwert zückte, da offenbarte der Ḥarūrite, was er (bisher) verheimlicht hatte".

Daß an dieser Stelle, wofern sie richtig überliefert ist, أسرّ den angeführten Gegensinn haben muß, unterliegt keinem Zweifel, aber der Vers fehlt in den uns erhaltenen Teilen des Dīwāns des al-Farazdaq; ferner erklärt as-Siǧistānī (HA. S. 115), daß die Gedichte des al-Farazdaq von Fehlern wimmeln; auch ist es auffällig, daß die Nationalgrammatiker, die sonst mit der Annahme eines *Ḍidd* ziemlich rasch fertig sind, gerade bei diesem Worte ihren Zweifel oder vielmehr Unglauben in den

stärksten Ausdrücken bekennen; so sagt as-Siǧistānī (HA. S. 114): ولا أثق بقوله فى هذا والله أعلم ..... ولا أثق أيضا بقول الفرزدق; as-Siǧistānī meint auch, statt أضمرا müsse vielleicht أظهرا stehen, wodurch dann der Sinn von أسرّ in das Gegenteil verkehrt, d. h. seine gewöhnliche Bedeutung erhalten würde. Da die ganze Situation, die dem Verse zugrundeliegt, nicht klar ist, muß die Entscheidung noch sub iudice bleiben.

Als zweite Belegstelle wird der Vers *Qor.* 10, 55 angeführt, wo es von den Häresiarchen am jüngsten Tage heißt: وأسرّوا الندامة لمّا رأوا العذاب „und sie zeigen Reue, wenn sie die Strafe sehen". Aber in der Erklärung dieses Verses gehen die Ansichten der Kommentatoren weit auseinander. Andere geben den Sinn wieder: „sie (d. h. die Anführer der Ungläubigen) wollen ihre Reue vor ihren Gefolgsleuten verbergen" oder „sie fühlen heimliche Reue". Da diese letztere Bedeutung am nächsten liegt, kann diese Stelle als Beleg für „offenbaren" nicht in Anspruch genommen werden. Es bliebe also nur die Stelle bei al-Farazdaq. Sollte aber das Wort wirklich auch „offenbaren" heißen, so ließe sich diese Bedeutung wohl als Denomination von سِرّ „Geheimnis" begreifen; أسرّ würde dann etwa bedeuten „jemandem ein Geheimnis mitteilen" oder „jemandem im geheimen etwas mitteilen" und dann überhaupt „mitteilen, offenbaren". Solange aber kein ganz einwandfreier Beleg vorliegt, wird man sich nicht leicht entschließen, den Gegensinn anzunehmen (siehe auch Nöld. S. 85). Übrigens heißt es im *Tāǧ al-ʿarūs*, daß auch die erste Form der Wurzel beide Bedeutungen habe; da aber jeder Beleg dafür fehlt, so wird man nicht fehlgehen, wenn man entweder an eine Verwechslung mit أَشَرَ denkt oder annimmt, daß diese Bedeutung erst aus der IV. Form erschlossen ist.

Zu ٤٧ ثَمَّ (Gutes tun — töten).

Mit diesem Worte steht Quṭrub ganz allein da, kein anderer Lexikograph nimmt davon Notiz, auch mangelt es an jedem Beleg. Die Lexika geben auch nicht die Bedeutung فعلت بهم خيرا, sondern erklären es durch أصلح „ausbessern, in guten Stand setzen". Man wird gut tun, das Wort aus der Reihe der *Aḍdād* zu streichen.

Zu ٤٨ بَعْل.

Dieses Wort, das ebenfalls nur Quṭrub anführt (Ibn al-Anb. [S. 145 ff.] beruft sich nur auf ihn), soll bedeuten 1. Pflanzen, die durch den natürlichen Regen bewässert werden, 2. solche, die sich durch den eigenen Wurzelsaft ernähren. So soll nach einem Hadīṯ Moḥammed für بعل, ferner für Gewächse, die durch natürliche Wasserläufe bewässert werden, und für Felder, die mit Hilfe von Kanälen ausschließlich durch den natürlichen Regen bewässert werden, den vollen Zehent festgesetzt haben, hingegen für Gewächse, die künstlich bewässert werden müssen, nur den halben Zehent. Hier bedeutet بعل zweifellos Gewächse, die keiner künstlichen Bewässerung bedürfen. Der weitläufige Philologenstreit über die genaue Bestimmung von بعل, عَثَرِى und عِذْى, die alle Pflanzen bezeichnen, die keiner Bewässerung durch Menschenhand bedürfen, kann hier füglich unberücksichtigt bleiben. Sicher ist jedenfalls, daß بعل keiner künstlichen Bewässerung bedarf, mag auch Abū Bakr (S. 145 ff.) mit der Erklärung recht haben, بعل seien Gewächse, die durch die Wurzeln so viel Feuchtigkeit aufnehmen, daß sie bei Eintritt der Trockenheit nicht das Schicksal der anderen Pflanzen teilen, sondern weiter gedeihen. Mit Recht aber fragt ein anderer, woher denn die Pflanzen ihre Feuchtigkeit haben sollten, wenn nicht durch Regen oder natürliche Wasserläufe. Einen Gegensinn kann man also in dem Worte nicht finden, mag auch die genaue Definition noch ausstehen.

Zu ٤٩ بُحْتُرٌ (klein — groß).

Dieses äußerst seltene Wort, das ebenfalls nur Quṭrub als *Ḍidd* anführt, Ibn al-Anb. (S. 232) aber als solches unbedingt verwirft, bedeutet nach Ausweis aller Lexika nur „klein, kurz“ (قصير) oder auch „von gedrungenem, untersetztem Körperbau“. Aus dieser letzteren Bedeutung, die zu der ersten in keinem Gegensatz steht, mag die von Quṭrub behauptete Bedeutung „groß“ im Sinne von عظيم oder طويل hergeleitet sein. Es handelt sich dabei aber nicht um diese Bedeutungen, sondern um die auch von dem *Qāmūs* angeführte Bedeutung ضَخْم „wohlbeleibt“. *Qāmūs* führt auch die Ansicht Quṭrub's an und sagt, daß dieser dem Worte auch die Bedeutung عظيم zuschreibe.

„Klein" und „wohlbeleibt, dick, fett, untersetzt" sind aber Begriffe, die gar keinen Gegensinn darstellen, da der Wohlbeleibte infolge der Disproportion zwischen Länge und Breite meist kleiner erscheint, als er wirklich ist. Ein vorzügliches Beispiel für die Bedeutung von بحتر gibt Ibn al-Anbārī S. 232:

لَعَمْرِى لقد حَبَّبْتِ كُلَّ قَصِيرَةٍ * إلىّ وما تَدْرِى بذاكَ القَصائِرُ

عَنَيْتُ قَصُوراتِ الحِجَالِ ولم أُرِدْ * قِصارَ الخُطَى شَرُّ النِّسَاءِ البَحَاتِرُ

„Fürwahr, du hast mir jedes ins Haus gebannte Weib lieb gemacht, obschon die ins Haus gebannten nichts davon wissen; ich meine die auf das Frauengemach beschränkten, nicht die, die kurze Schritte machen; die häßlichsten Frauen sind die untersetzten".

Zu ٥٠ عزر (preisen, rühmen — zurechtweisen, züchtigen, hart behandeln).

Ibn al-Anbārī gibt dieses *Ḍidd* zweimal (S. 96), einmal in der II. Form mit den Bedeutungen 1. züchtigen, hart behandeln (أدّب, عنّف), tadeln (لام), 2. rühmen, ehren. Als Beleg für die zweite Bedeutung gibt er die Stelle *Qor.* 49, 9 und den Vers:

وكم مِنْ ماجِدٍ لهم كَرِيمٍ * ومِنْ لَيْثٍ يُعَزَّرُ فى النَّدِىّ

„Wie manchen Ruhmreichen, Edlen besitzen sie und wie manchen Tüchtigen, der in der Versammlung gepriesen wird!"

Ferner gibt er ebendort auch die erste Form als *Ḍidd* an und zwar mit den Bedeutungen 1. ehren (أكرم), 2. tadeln, hart behandeln (لام, عنّف); als Beleg für die zweite Bedeutung gibt er den Vers (ebendort):

أَلَا بَكَرَتْ مَىٌّ بِغَيْرِ سَفَاهَةٍ * تُعَاتِبُ والمَوْدُودُ يَنْفَعُهُ العَزْرُ

„Wahrlich Maij ist, ohne daß eine Unbesonnenheit (von meiner Seite) vorlag, am Morgen gekommen, um zu schelten. Doch dem Geliebten bringt der Tadel Nutzen!"

Bei diesem so gut belegten *Ḍidd* kommt man m. E. um die Annahme einer Wurzelkontamination nicht herum. Eine Handhabe für diese Annahme bietet die von den Wörterbüchern angeführte Bedeutung von عزّر „jemandem gegen einen Feind helfen, beistehen". Dieselbe Bedeutung hat aber ganz selten auch die Wurzel عذر, die im Hebräischen als עזר erscheint

und reich vertreten ist. Aus dieser Bedeutung ließe sich unschwer die Bedeutung „rühmen, preisen" ableiten, insofern als عزّر bedeuten könnte „für jemand eintreten, für jemands Ehre eine Lanze brechen" u. dgl. Oder die II. Form könnte auch von einem Substantiv „Hilfe, Beistand" denominiert sein und bedeuten „jemand als seinen Hort ansehen, als seinen Schirm und Schutz betrachten".

Zu ٥١ شرف. Siehe Nr. ١٢.

Zu ٥٢ هانف, أهنف, تهنّف, تهانف (in Lachen ausbrechen, spotten — dem Weinen nahe sein).

Wenige *Aḍdād* sind so gut belegt wie dieses; so für „lachen, spotten" *Lisān* 11, 265:

مُهَفْهَفَةُ الكَشْحَيْنِ بَيْضَاءُ كَاعِبٌ * تُهَانِفُ لِلْجُهَّالِ مِنَّا وَتَلْعَبُ

„Eine mit schlanken Hüften, eine weiße, mit schwellenden Brüsten, die über die Dummköpfe von uns lacht und mit ihnen ihr Spiel treibt".

Oder ebendort:

إذا هُنَّ فَصَّلْنَ الحَدِيثَ لِأَهْلِهِ * حَدِيثَ الرَّنَا فَصَّلْنَهُ بِالتَّهَانُفِ

„Wenn sie (die Frauen) seinen Leuten die Nachricht in allen Einzelheiten erzählen, eine fesselnde Nachricht, so tun sie es mit Lachen".

Hingegen für „weinen" *Lisān* 11, 266:

تَكُفُّ وَتَسْتَبْقِي حَيَاءً وَهَيْبَةً * لنا ثُمَّ يَعْلُو صَوْتُها بِالتَّهَنُّفِ

„Sie steht (davon) ab und bewahrt Scham und Scheu vor uns; dann erhebt sich ihre Stimme mit Weinen".

Noch deutlicher Anb. S. 233:

تَهَانَفْتَ وَٱسْتَبْكَاكَ رَسْمُ المَنَازِلِ

„Du brachst in Weinen aus und zu Tränen rührte dich die Spur der Behausungen".

Als Grundbedeutung nimmt Nöldeke (S. 86) im Hinblick auf هنّف „sich beeilen, losstürzen" an. Näher scheint mir aber doch zu liegen, daß eine vox media vorliegt, die eine Gefühlsäußerung im allgemeinen bezeichnen soll. Vergleichen ließe sich damit etwa unsere Wendung „den Mund verziehen,

die Miene verziehen", die in enstprechendem Zusammenhange sowohl vom Schmunzeln und Lachen, als auch vom Weinen gesagt werden kann.

Zu ٥٣ وقع في أمّ خَنّور (ins Unglück geraten — Glück haben).

Über den eigentlichen Sinn dieser Redensart, deren Gegensinnigkeit von allen Lexikographen, allerdings ohne Belege, behauptet wird, läßt sich deshalb keine rechte Vorstellung gewinnen, weil die Wurzel äußerst selten ist und als Verb nicht vorkommt, sondern nur als Substantiv, gewöhnlich in der Verbindung mit أمّ; so soll أمّ خنور die Hyäne bedeuten, ferner Kuh, Glück und Unglück, ferner werden Ägypten und Baṣra als أمّ خنور bezeichnet. خنور ist ein Baum, aus dessen Holz man Lospfeile schnitzt. Diese Bedeutung gibt vielleicht einen Fingerzeig, wie der scheinbare Gegensinn zu verstehen ist: أمّ خنور ist vermutlich das *fatum*, die *fortuna* oder *tyche*, die Glück und Unglück in ihrem Schoße birgt. Es läge also eine vox media vor wie im Lateinischen und Griechischen. Die Redensart entspräche also ziemlich genau unserem „dem Schicksal in die Hände fallen, dem Schicksal anheimfallen".

Zu ٥٤ قشيب (neu, glänzend — alt, zerschlissen).

Die Bedeutung „glatt, glänzend, neu, frisch, poliert" ist einwandfrei belegt, die andere Bedeutung „schäbig, abgetragen, rostig (Schwert)" ist nach Nöldeke (S. 68) nur aus einer Tradition (*Lisān* 2, 167) erschlossen, wonach einst Moḥammed قُشْبانِيَّتان getragen haben soll. Dieses Wort soll angeblich „abgetragene, schäbige Kleidungsstücke" bedeuten. *Lisān* fügt aber hinzu, daß andere es als „neu" erklären und daß es deshalb zu den *Aḍdād* zu rechnen sei. Das Wort soll eine *Nisbah* zu قُشْبان, dem Plural von قشيب sein, also eine ganz regelwidrige *Nisbah*-Bildung zu einem Plural, was auch az-Zamaḫšarī als eine unerhörte Neuerung bezeichnet, zumal der normale Plural zu قشيب — قُشُب lautet. Nöldeke wird also mit seiner Vermutung, daß es sich um die *Nisbah* eines Eigennamens handelt, recht haben. Das Problem scheint aber mit dieser Feststellung keineswegs gelöst; denn es drängt sich doch die Frage auf, wie denn die Erklärer dazu kamen, diesem Worte — wenn auch

fälschlich — eine von der gewöhnlichen ganz abweichende, ja gegensinnige Bedeutung beizulegen, zumal es sich um Kleidungsstücke Moḥammed's handelt, dessen Würde solch zerschlissene Kleider abträglich sein müssen. Das ist nur dann denkbar, wenn قشيب oder irgendeine andere Ausprägung der Wurzel wirklich so etwas wie einen Gegensinn aufwies. Nun finden wir aber, daß die Wurzel قشب zunächst bedeutet „einer Sache Gift oder etwas anderes Schlechtes beimischen, beflecken, besudeln", dann aber auch قَشُبَ mit intransitiver Form „glänzen, rein sein"; daß diese zwei Wurzeln nichts miteinander zu tun haben, liegt auf der Hand. Schalten wir also die erste Wurzel aus unserer Betrachtung aus, so ließe sich als Grundbedeutung der transitiven Wurzel etwa „abreiben, abkratzen" ansetzen, woraus sich dann einerseits die Bedeutung „polieren, glätten" ergäbe, anderseits „abschaben, abtragen, zerschleißen". Man könnte auch an eine Beeinflussung, ja vielleicht sogar an eine Kontamination mit der Wurzel خشب denken; in der Tat werden beide Wurzeln in korroborativem Sinne nebeneinander gestellt (*Lisān* 2, 167: لا خَيْرَ فيه = رجل قِشْبٌ خِشْبٌ); nun bedeutet aber auch خشب „glätten, polieren, fegen (Schwert)" und auch dem Worte خشيب wird (Anb. S. 210, HA. Nr. ٦١ u. ٣٣٥) Gegensinn zugeschrieben, insofern als es sowohl „poliert, glatt" als auch „rauh, unpoliert" bedeuten soll. Freilich besteht der Gegensinn bei diesem Worte darin, daß es einerseits ein Schwert (oder einen Pfeil) bedeuten kann, das wohl gefeilt, aber noch nicht geschärft und poliert ist. So soll ein Schwertfeger auf die Frage, ob er das Schwert schon fertig geschmiedet habe, geantwortet haben: نَعَمْ إلّا أنّي لم أُخَشِّبْهُ „ja, nur daß ich es noch nicht geschärft (oder poliert) habe". Anderseits soll aber خشيب „glatt, poliert, geschärft, schneidig" heißen. Die Erklärung für diesen angeblichen Gegensinn liegt m. E. in den Worten al-Aṣmaʿī's (HA. S. 44): سيف خشيب وهو عند الناس صَقيل. Offenbar will al-Aṣmaʿī mit den Worten عند الناس den gemeinen Mann in Gegensatz stellen zum sprachlich gebildeten Fachmann und Techniker, der mit diesem Worte ein ganz bestimmtes Stadium im Werdegange eines Schwertes bezeichnet wissen will. Darum fügt er noch hinzu: إنّما أَصْلُهُ بُرِدَ قبل أن يُلَيَّنَ: es ist also die erste Feilung gemeint, die dem Schwerte wohl

die grobe Schneide, aber noch nicht den feinen Faden verleiht; dieser wird vielmehr erst durch eine Weiterbearbeitung erzeugt, die durch خلّق, ليّن, ملّس bezeichnet wird. Vom Rohzustande aus betrachtet, ist also ein سيف خشيب wohl ein geschärftes, fertiges, gebrauchsfähiges Schwert, aber im Hinblick auf die noch mangelnde letzte Politur des Endstadiums ist es noch unvollkommen und rauh. Dieser von dem Fachmann wohl beachtete Unterschied mag von den Laien nicht genau festgehalten worden sein, für diese ist ein سيف خشيب eben schlechthin „geschärft, glatt" und diese Bedeutung ist auch die gebräuchlichere und häufigere. Übrigens geben alle Grammatiker die erwähnte Anekdote anders als al-Aḥmar (Lane S. 741a); nach diesem antwortet der Schmied mit den Worten: قد خشبته, und sie erklären diese Wendung mit قد بريْتُه البَرْى الاوّل ولم أُسَوِّه, also „die erste Politur geben, auf die erst die endgültige Politur noch folgt". So heißt denn auch خشب الشِّعْرَ „ein Gedicht in unfertigem, ungefeiltem Zustande herausgeben".

Um besondere Fachausdrücke, besonders der Kamelzüchter und Beduinen, handelt es sich auch in den folgenden Fällen.

Zu 55 نـهل, ناهل (durstig — sattgetränkt).

Die Grundbedeutung dieses Wortes ist „den ersten Trunk tun, das erstemal zur Tränke gehen", vom Kamele gesagt. Dieser erste Trunk heißt نَهَل; nach dem نَهَل lagern sich die Tiere in der Nähe der Tränke, um dann später zur zweiten Tränke geführt zu werden, die عَلَل heißt (vgl. Jacob, S. 68). Die beduinischen Kamelzüchter haben nämlich für die einzelnen Tränken der Kamele eine reiche Terminologie. (So heißt der Morgentrunk صَبُوح, der Abendtrunk غَبُوق, der Mittagstrunk قَيْل, der Trunk bei Einbruch der Nacht فَحْمَة, der Trunk bei Tagesanbruch جَاشِرِيَّة.) Diese Bedeutung „den ersten Trunk tun" ist auch in metaphorischem Sinne gut belegt; so heißt es *Ḥamāsah* S. 385 von einem gewaltigen Kämpen:

يُنْهِلُ الصَّعْدَةَ حتّى إذا ما * نَهِلَتْ كان لها منه عَلّ

„Er tränkt seine Lanze zum erstenmal (scil. mit dem Blut der Feinde), und jedesmal, wenn sie zum ersten Male getrunken hat, gibt er ihr noch einen zweiten Trunk".

Dieses Bild ist offenbar der Sprache des Kamelzüchters entnommen, dessen Tier nach dem ersten Trunke noch keineswegs satt ist, sondern nach einem zweiten dürstet. Aus dieser Bedeutung erklären sich dann leicht Stellen, wo zweifellos die Bedeutung „durstig" vorliegt. ناهل ist eben einer, der zum ersten Trunke geht und daher durstig ist; aber auch wer den ersten Trunk getan hat, ist noch nicht gesättigt, sondern zwar getränkt, aber noch durstig. Es ist m. E. gar nicht nötig, zur Annahme eines Euphemismus für „durstig" zu greifen, wie das die Nationalgrammatiker tun. Aus dieser Bedeutung lassen sich alle Stellen, an denen angeblich die Bedeutung „durstig" vorliegt, unschwer erklären, so HA. S. 38:

إِذْ هُنَّ أَقْسَاطٌ كَرِجْلِ الدَّبَى * أَوْ كَقَطَا كَاظِمَةَ النَّاهِلِ

„Als sie (die Pferde) in einzelnen Haufen angesprengt kamen (so schnell) wie ein Heuschreckenschwarm oder wie die Qaṭā-Vögel von Kāẓimah, die zum (ersten) Trunke fliegen".

Oder Quṭrub S. 253, 5:

„Ich schwöre: wenn ich ihn ungefesselt fände, dann würden in der Talweite die zum (ersten) Trunke gehenden Hyänen über dich herfallen".

Geringere Vertrautheit mit den terminis technicis der Kamelzüchter mag dann die Wurzel نهل mit dem Begriffe „trinken, tränken" usw. in Verbindung gebracht haben, wie in dem Verse HA. S. 99:

هَلْ عِنْدَ هِنْدٍ لِفُؤَادٍ صَدِى * مِنْ نَهْلَةٍ فِى الْيَوْمِ أَوْ فِى غَدِ

„Gibt es denn bei Hind für ein dürstendes Herz einen Trunk, heute oder morgen?"

خَلّ (١٠٨) (abgezehrt, mager — fett).

Will man nicht zur Annahme verschiedener Wurzeln greifen, so läßt sich der Gegensinn „fett" nur aus der Wendung erklären خَلَّ الفَصِيلَ, d. h. dem Kamelfüllen die Zunge spalten und einen Pflock durchstecken, um es am weiteren Saugen zu hindern, worauf es abzumagern beginnt; فصيل خلّ ist also ein durch den Pflock (خِلال) am Saugen verhindertes Füllen, also ein solches, das bereits fett geworden ist und nunmehr abmagert. Wieder mag geringe Vertrautheit mit den Fachausdrücken der Kamel-

züchter dazu geführt haben, dem Worte den Gegensinn „fett" schlechthin unterzulegen.

زاهق (١۴١) (fett — mager).

Bei diesem Worte stellen die Araber folgenden Gegensinn auf: 1. زاهق „tot" von زَهَقَ „vergehen, verschwinden, zugrunde gehen" (*Qor*. 9, 55; 17, 83; 86, 21); 2. „vorantreten, vorhergehen"; 3. زاهق „fett, markig, markreich", wofür der Vers des Zuhair (Anb. S. 100) angeführt wird:

القَائِدُ الخَيْلَ مَنْكُوبًا دَوَابِرُهَا ★ منها الشَّنُونُ ومنها الزَّاهِقُ الزَّهِمُ

Hier zeigt die Gegenüberstellung von شنون (mager, abgezehrt) und زاهق, sowie die Verbindung des letzteren mit زهم (sehr fett), daß زاهق tatsächlich „fett" bedeuten muß. Sonderbarerweise führen aber die Lexikographen die gegensinnige Bedeutung von زاهق, nämlich „mager, abgezehrt, marklos" nicht an. Nach *Lisān* 12, 13 bedeutet es ebenfalls „markreich, fett" und die Verba زهق und أزهق „markreich, fett sein". Daneben soll es aber auch „mager" bedeuten, was zu der Grundbedeutung „schwinden" sehr gut passen würde. Dieser allerdings „rätselhafte" (Nöld. S. 99) Doppelsinn läßt sich aber doch erklären, auch wenn man sich nicht zu der Annahme zweier verschiedener Wurzeln entschließen kann. Es ist nämlich zunächst bemerkenswert, daß auch شنون denselben Gegensinn aufweist, insofern als es bedeuten kann „zwischen mager und fett, mager, fett". Nun darf man aber nicht übersehen, daß die Beduinen für den Ernährungszustand ihrer Haustiere eine Reihe fein abgestufter Bezeichnungen haben, die man wohl auseinanderhalten muß. Hat ein Tier sein Fett vollkommen eingebüßt, so heißt es مهزول, setzt es ein wenig Fett an, مُنْقٍ, dann شنون, ferner ساح und schließlich مُتَرْطِم. Diese genauen Nuancierungen, die gegeneinander freilich nicht scharf abzugrenzen sind, darf man wohl getrost auch für die Abmagerung eines Tieres voraussetzen. زاهق, das mit زهم „sehr fett" nicht schlechthin identisch ist, mag also entsprechend der Grundbedeutung von زهق ein Tier bezeichnen, das zwar noch gut in Fett ist, aber bereits in Abmagerung begriffen ist. Weiterhin hat dann geringere Vertrautheit mit den beduinischen terminis technicis die Grundbedeutung von زهق in den Vordergrund gestellt, so daß زاهق

eben ein Tier bezeichnet, dessen Fett überhaupt geschwunden ist; ein Gleiches muß auch bei شنون stattgefunden haben, das somit einen Beleg für diese Auffassung bilden würde; denn شنون ist ja eigentlich auch „abgenutzt, abgezehrt". Der Vers des Zuhair würde also dann nicht eine bloße Gegenüberstellung enthalten, sondern eine Klimax darstellen: شنون ist ein Tier, das weder fett noch mager ist, زاهق ein wohlgenährtes, dessen Fett aber bereits zu schwinden begonnen hat, und زهم ein voll genährtes (vgl. Einleitung Punkt 7).

زعوم (٢٨, ١٧١) (fett — mager).

Eine auch der Bedeutung nach gegensinnige *fa'ūl*-Form ist زعوم, das von einer Kamelstute gesagt wird, von der manche behaupten (زعموا), daß sie fett und markreich sei, andere daß sie es nicht sei; زعوم ist also in passivem Sinne „derjenige, von dem etwas (richtiger- oder fälschlicherweise) behauptet wird, umstritten, strittig". Demgemäß soll es sowohl „fett, dick", als auch „mager" bedeuten können. *Lisān* 15, 158 bemerkt, daß dafür auch مُزْعِمَةٌ gesagt werden könne; im Sinne von „mager" aber sage man مَزْعُومَةٌ; letzteres sage man von einer Kamelstute, wenn die Leute, nachdem sie davon gegessen haben, den Gastgeber in ironisch-vorwurfsvollem Tone fragen: „Behauptest du etwa, daß sie fett sei?" (أَزْعَمَتْ). Die IV. Form gebraucht man aber nach *Lisān* nur in der Redensart أَزْعَمَتِ القلوص أو الناقة, wenn man meint, daß ihr Höcker fett sei; die IV. Form würde also bedeuten „zu einer Behauptung, einer Streitfrage Anlaß geben". Von den *Aḍdād*-Lexikographen gibt auffallenderweise keiner ein Beispiel, weder für „mager" noch für „fett", wohl aber *Lisān* 15, 158 für beide Bedeutungen:

وَبَلْدَةٍ تَتَجَهَّمُ الجَهُومَا ★ زَجَرْتُ فيها عَيْهَلًا رَسُومَا
مُخْلِصَةَ الأَنْقَاءِ أو زَعُومَا

„Und in so manchem Land, das den Schwachen finsteren Blickes empfängt, habe ich eine starke Kamelstute gescholten, die Fußspuren zurückläßt, eine markreiche oder fette".

Ebendort:

وإِنَّا مِنْ مَوَدَّةِ آلِ سَعْدٍ ★ كَمَنْ طَلَبَ الإِهالةَ فى الزَّعومِ

„In Bezug auf die Freundschaft mit der Sippe Sa'd wurden wir so wie einer, der Fett sucht bei einer mageren Kamelstute".

In der ersten Stelle ist die Bedeutung „fett“ durch die Zusammenstellung mit مخلصة الانقاء und durch den Zusammenhang selbst gesichert; in der zweiten ist die Bedeutung „mager“ von *Lisān* behauptet und aus dem Zusammenhange ebenfalls gesichert; m. E. läßt sich dieser auffällige Doppelsinn aus einer volksetymologischen Beziehung auf jene ironische Frage der Gäste erklären. Die Grundbedeutung wäre also „Kamelstute, deren Haarwuchs so stark ist, daß die Konsistenz des Höckers zweifelhaft erscheint und erst durch Betasten sichergestellt werden muß“; für diesen Begriff haben die Kamelzüchter eine Reihe von Ausdrücken geprägt, wie عروك, شكوك, ضغوث, (vgl. ٢٠, ٢١, ٢٢). Im ironischen Sinne heißt es dann „Kamelstute, von der die Fettheit nur behauptet wird“, wobei der Nachdruck auf dem bloßen Behaupten liegt. Das scheint auch aus der Bemerkung *Lisān* 15, 158 hervorzugehen, daß man مزعومة sage, wenn man keinen Zweifel lassen wolle, daß „mager“ gemeint sei (vgl. Einleitung Punkt 7).

بيضة البلد (١٣١) (Straußenei, Ausdruck des Lobes — der Geringschätzung).

Gesichert erscheint zunächst die Bedeutung „armselig, verlassen, einsam“ durch die Stelle *Lisān* 8, 396, wo eine Mutter über den Tod ihrer Söhne klagt:

لَهْفِى عليكم لقد أَصْبَحْتُ بَعْدَهُمُ ✶ كثيرةَ الهَمِّ والأَحْزَانِ والكَمَدِ

قد كُنْتُ قَبْلَ مَنَايَاهُمْ بِمُغْبَطَةٍ ✶ فَصِرْتُ مُفْرَدَةً كَبَيْضَةِ البَلَدِ

„Wehe mir, nach ihrem Hingange ward ich schwer beladen von Kummer, Trauer und Trübsal; vor ihrem Tode war ich in einem kräuterreichen Lande gewesen und nun bin ich einsam geworden wie das Straußenei (Trüffel ?)“.

بيضة البلد ist also der Einsame, Verlassene, um den sich niemand kümmert, der Verachtete, Niedrige, der keiner Sippe angehört. Diese Bedeutung liegt auch sicher vor in dem Verse des Ḥassān b. Ṯābit (Anb. S. 50):

إِنَّ الجَلَابِيبَ قد عَزُّوا وقد كَثُرُوا ✶ وَٱبْنُ الفُرَيْعَةِ أَضْحَى بَيْضَةَ البَلَدِ

„Die Niedrigsten des Volkes sind mächtig und zahlreich geworden, während der Sohn al-Furaiʿah’s (verachtet) geworden ist wie das Straußenei“.

Ebenso in dem Verse des Mutalammis (HA. S. 118):

لٰكِنَّهُ حَوْضُ مَنْ أَوْدَى بِإِخْوَتِهِ * رَيْبُ المَنُونِ فَأَضْحَى بَيْضَةَ البَلَدِ

„Aber der Wasserbehälter gehört dem, dessen Brüder der Wandel des Schicksals dahingerafft hat, so daß er (verachtet) wurde wie das Straußenei“.

Oder HA. S. 117 (Anb. S. 50):

تَأْبَى قُضَاعَةُ أَنْ تَعْرِفْ لَكُمْ نَسَبًا * وَٱبْنَا نِزَارٍ فأنتم بَيْضَةُ البَلَدِ

„Die Quḍā'ah und die zwei Söhne Nizār's weigern sich, euch eine Sippe zuzuerkennen, drum seid ihr „das Straußenei“.

Von dieser Stelle sagt allerdings Abū Ḥātim (HA. S. 117), der Ausdruck bedeute hier „Herren des Landes“ und sei ironisch gemeint; diese Annahme ist aber gar nicht notwendig, da ja der verächtliche Sinn sehr gut zur Stelle paßt.

Diesen Stellen stehen aber andere und gewisse Redensarten gegenüber, die ebenso klar eine lobende, anerkennende Bedeutung haben; so sagt eine Araberin, die den von 'Alī getöteten 'Amr b. 'Abd Wudd beweint (Anb. S. 49):

لو كان قَاتِلُ عَمْرٍو غَيْرَ قَاتِلِه * بَكَيْتُهُ ما أَقَامَ الرُّوحُ فى جَسَدِى
لٰكِنَّ قَاتِلَهُ مَنْ لَا يُعَابُ به * وكان يُدْعَى قَدِيمًا بَيْضَةَ البَلَدِ

„Wäre der Mörder 'Amr's ein anderer, so würde ich ihn beweinen, solange die Seele in meinem Körper weilt; aber sein Mörder ist einer, dessentwegen man ihn nicht schmähen darf; und man nannte ihn ehemals بيضة البلد“. (Die Verse auch bei Freytag, *Arabum proverbia*, tom. I, 165.)

Die Nationallexikographen geben für diesen merkwürdigen Doppelsinn eine noch merkwürdigere Erklärung; im lobenden Sinne gebraucht, sei das Bild von dem Straußenei genommen, in dem sich noch das Kücken befindet und das daher von der Henne bewacht und behütet wird; im tadelnden Sinne aber sei es von dem Ei genommen, aus dem die Frucht bereits ausgeschlüpft ist und das daher von der Henne achtlos liegen gelassen wird; nun ist es aber doch ganz und gar unwahrscheinlich, daß zwei so verschiedene Dinge, wie das leere und das fruchthältige Ei Anlaß zu einer einzigen Redensart sollten gegeben haben, während doch der Araber für die geringfügigsten Unterschiede ein scharfes Auge und demzufolge einen überreichen Wort-

schatz besitzt. Das scheint vielmehr eine nachträgliche Konstruktion der Stubengelehrsamkeit zu sein, die erdacht wurde, als man den ursprünglichen Sinn der Redensart nicht mehr verstand. Man faßte dann بيضة البلد als „Ei des Landes“ und verband damit den Sinn, den das Wort بيضة in anderen Redewendungen hat: so bedeutet بيضة الاسلام „Ei des Islām“ den Ort, der die Muslime umfaßt und enthält wie das Ei die Frucht, also die Korporation der Muslime; بيضة القوم ist das Hauptquartier des Volkes, das Zentrum, der Sitz der Regierung, an dem das Volk gewissermaßen zusammengefaßt ist. *Ḥamāsah* S. 250 heißen die Frauen بيضات الخدور „Eier der Gemächer“. Diese Wendung kann natürlich nicht im Munde der nomadisierenden Beduinen entstanden sein, sondern weist auf feste Ansiedlungen hin. So mag auch بيضة البلد in dem Sinne von „Hauptperson des Landes, maßgebende Persönlichkeit, Herr und Gebieter“ verstanden worden sein, als der eigentliche Sinn „Straussenei“ nicht mehr lebendig war. Möglich wäre auch, daß der Ausdruck eine vox media darstellt mit der Bedeutung „einsam“: das könnte einerseits den Sinn annehmen „sippelos, vogelfrei, verachtet“, anderseits „einzigartig, unvergleichlich“; das wäre aber doch zu modern gedacht, da für den kollektivistisch denkenden Semiten der Begriff des Alleinseins sich notwendig mit dem der Sippelosigkeit verbindet, Macht und Ruhm aber unbedingt an die Gesellschaft, an die Sippe gebunden ist (vgl. Freytag, *Arabum proverbia*, tom. I, 164).

Zu ٥٦ بسل (verboten—erlaubt).

Die Bedeutung „verboten“, die die Grundbedeutung zu sein scheint, ist gut belegt, so Quṭrub S. 253, 9:

„Eine Gegend, wo ich mit ihnen gezecht habe und mit ihnen vertraut geworden bin; wenn sie aber von ihnen verlassen ist, so sind sie mir verwehrt“.

Ebenso HA. S. 104:

بَكَرَتْ تَلُومُكَ بَعْدَ وَهْنٍ فى النَّدَى * بَسْلٌ عَلَيْكِ مَلَامَتِى وِعِتَابِى

„Am frühen Morgen nach der Mitte der Nacht schalt sie dich wegen deiner Freigebigkeit; verboten ist es dir, mich zu schelten und zu schmähen!“

Noch klarer durch die Antithese (Anb. S. 40):

أَجَارَتُكُمْ بَسْلٌ علينا مُحَرَّمٌ * وَجَارَتُنَا حِلٌّ لَكُمْ وَحَلِيلُهَا

„Ist denn eure Schutzbefohlene für uns etwas Verbotenes, Verwehrtes, während unsre Schutzbefohlene und ihr Gatte für euch etwas Erlaubtes sind?"

Für die Bedeutung „erlaubt, zu Gebote stehend" wird auch die Redensart angeführt دمى لكم بسل „mein Blut steht euch zur Verfügung" (so in dem Verse bei Quṭrub S. 253, 7). Falls die von Nöldeke (S. 97) ausgesprochene Vermutung, daß es sich um eine Fälschung handle, doch zu gewagt erscheinen sollte, so läßt sich doch ein Weg zur Erklärung des scheinbaren Gegensinns denken. Zunächst darf man wohl nicht übersehen, daß بسل je nach der Bedeutung mit على oder mit ل konstruiert wird; darin liegt schon ein Hinweis darauf, daß der (scheinbare) Gegensinn nicht so sehr in der Wurzelbedeutung selbst, sondern in der Art der Objektivierung steckt (vgl. ١٧). Bedenkt man ferner, daß die Wurzel in den verschiedenen Formen bedeutet „dem Tode, dem Untergange weihen, preisgeben", so liegt es nicht ferne, an einen terminus technicus des Opferrituals zu denken. Nimmt man dazu, daß die Wurzel in der IV. Form auch „kochen" bedeutet, so drängt sich dieser Gedanke noch stärker auf. Dem südarabischen בשל eignet höchst wahrscheinlich die Bedeutung „darbringen" (vgl. Mordtmann, *Beiträge zur min. Epigraphik*, 3 ff.); מבשל bedeutet ferner im Südarabischen „Altar, Heiligtum". Auch im Hebräischen wird בשל in aller Regel vom Opferfleisch gebraucht. بسل wäre dann einerseits (als Konkretum) eine *res sacra, sacro usui destinata* und als solche حرام „verboten", anderseits eine der Vernichtung, dem Untergange anheimgestellte, preisgegebene Sache, also eine Entwicklung, wie sie das hebräische כַּפֹּרֶת oder das lateinische *sacer* durchgemacht hat. In Anbetracht der vielen verschiedenen Bedeutungen, die das Wort sonst noch aufweist, ist freilich die Annahme verschiedener Wurzeln nicht von der Hand zu weisen.

Zu ٥٧ مُقْوٍ (stark, kräftig, reich — arm, ohne Lebensmittel).

Die beiden Bedeutungen bedürfen keines Beleges. Die Bedeutung „kräftig" ist wohl die häufigere, aber auch أَقْوَتِ الدِّيار ist ein Gemeinplatz der arabischen Poesie, z. B. Quṭrub S. 253, 14:

„O Wohnstätte der Maijah auf der Höhe, auf der Berglehne! verlassen ist sie und eine lange Zeit ist über sie hinweggegangen".

Für die Bedeutung „stark sein“ wird als Grundbedeutung der Wurzel قوى „spannen“ angenommen (vgl. قُوَّة „einzelne Litze eines Strickes“); auch die verschiedenen Ausprägungen der Wurzel in den anderen semitischen Sprachen weisen auf die gleiche Grundbedeutung hin (vgl. hebr. קו „Meßschnur“, קוה in übertragenem Sinne „gespannt sein, warten, hoffen“; assyr. *ḳû* „Schnur“, *ḳuʾû* „warten“ usw.). Daneben finden sich aber Ausprägungen derselben (?) Radikale wie hebr. מִקְוֶה „Sammlung des Wassers, Schar“, מִקְוָה „Sammelplatz des Wassers“, die auf eine von der ersten verschiedene Wurzel (קוה II., bei König III.) zurückgeführt werden. Macht man sich diese Annahme zweier verschiedener Wurzeln zu eigen und setzt man für diese zweite Wurzel die Bedeutung „sammeln, zurückhalten, zusammenhalten“ an, so läßt sich die Bedeutung des arab. أقوى „verödet, verlassen sein“ usw. gut begreifen. أقوى bedeutet dann als intransitive Form „sich zusammenziehen, zusammenschrumpfen“, wohl zunächst von einem Wasser- oder Milchschlauch gesagt. Eine gute Parallele für diese doppelte Bedeutung von „sammeln“ ist das von anderen Lexikographen (HA. Nr. ١١ u. ٢٨٥, Anb. S. 110) als *Ḍidd* angeführte قلص, das einerseits „sich sammeln, viel sein“, anderseits „kurz, wenig sein“ bedeutet. Sinn und Gegensinn dieses Wortes sind ebenfalls gut belegt, so HA. S. 14:

قَلَّصَ عَنِّي كَقُلُوصِ الظِّلِّ

„Er zog sich von mir zurück, so wie der Schatten zusammenschrumpft“.

Hingegen HA. S. 14:

يَا رِيَّهَا مِنْ بَارِدٍ قَلَّاصِ ٭ قَدْ جَمَّ حَتَّى هَمَّ بِٱنْقِيَاصِ

„O über ihre reiche Fülle von kühlem Wasserschwall, es (das Wasser) hat sich angesammelt, bis es zu bersten drohte“.

Auch den Ableitungen dieser Wurzel soll Gegensinn eignen, so bedeutet قَلْصٌ „Wasserfülle“ oder „Wassermangel“, قَلَصَة und قَلْصَة „Wasserfülle“. Einen wirklichen Gegensinn können wir aber auch hierin nicht erblicken; nimmt man nämlich als Grundbedeutung von قلص „zusammenziehen“ oder „sich zusammenziehen“ an, so ergibt sich einerseits „zusammenschrumpfen, klein werden, sich verziehen, vergehen“, anderseits, vom

Wasser gesagt, „sich in einem Becken oder Brunnen sammeln" und daher „im Brunnen hoch hinaufreichen". Eine weitere Parallele dazu wäre lat. *contrahere*: die *contracti undique fontes* bei Ovid, *Metam.* 2, 273 sind nicht „versiegte Quellen", sondern „zusammengeflossene", ein *exercitus contractus* ist ein „mobilisiertes" Heer, während hingegen *mare contrahitur*, ebenfalls bei Ovid, *Metam.* 2, 262 bedeutet „das Meer schrumpft zusammen, versiegt". Aus dieser Bedeutung „sich sammeln, sich zusammenziehen" ließen sich auch einige Bedeutungen der ersten Wurzel, z. B. „reich sein", unschwer ableiten, andere Bedeutungen aber weisen doch stark auf eine zweite Wurzel hin.

Hierher würde dann auch gehören:

جرموز (٦١) (kleines Haus — großes Wasserbecken).

Dieses *Ḍidd*, das nur Quṭrub anführt, kennen die Lexikographen nicht als solches, sondern erklären vielmehr, es bedeute حوض صغير oder بيت صغير; aus der Grundbedeutung von جرمز „sich zusammenziehen, mit einem anderen Teile verbunden sein" ließen sich die beiden gegensinnigen Bedeutungen, falls sie wirklich vorliegen, wohl erklären; es läge dann eine Bedeutungsentwicklung vor, wie bei قوى und قلص (s. o.); daß aber eine Nuance „groß" oder „klein" vorliegt, läßt sich aus den wenigen Stellen, wo dieses seltene Wort vorkommt, nicht erweisen; die Bedeutung „Haus" ist überhaupt nicht belegt.

Zu ٥٨ رجو (hoffen — fürchten).

Auch dieses von allen Lexikographen angeführte Wort können wir nicht als *Ḍidd* in strengem Sinne, sondern nur als vox media gelten lassen. Die Vermutung Giese's (S. 38), daß es mit den Wurzeln رجد, רגע, רגז u. a. verwandt und daß daher die Grundbedeutung „erregen, erregt sein" sei, woraus sich dann eine ähnliche Bedeutungsentwicklung ergebe wie bei طرب, findet eine Stütze in der analogen Bedeutung des deutschen „hoffen", das nach Grimm (Wörterbuch) in Bayern auch „besorgen, befürchten" heißt; auch im Oberösterreichischen wird manchmal für „fürchten" — „hoffen" gesagt: „wir hoffen, er stirbt bald", statt „wir fürchten", usw.; auch lehrt ein Vergleich mit anderen Sprachen, daß auch dort das Wort eine Art von vox media ist, deren Grundbedeutung „erwarten, auf etwas warten" ist; ob nun „fürchten" oder „hoffen" vorliegt, hängt

allein von dem affizierten Objekt ab; bei erwünschtem Objekt heißt es „hoffen", andernfalls „sich auf etwas gefaßt machen, etwas zu gewärtigen haben, besorgen, befürchten". So bedeutet auch im Griechischen *ἐλπίζω* und *ἔλπω* ebensooft „besorgen, fürchten" als „hoffen", sowie auch ganz farblos „meinen, glauben", desgleichen *ἐλπίς* „Hoffnung "und „Furcht". Ebenso lat. *sperare.* Durch Verschiebung des Ausdruckes der Negation wird allerdings der Schein hervorgerufen, als hieße es wirklich „fürchten"; vgl. unser „ich will nicht hoffen" und das lateinische: *id, quod non spero.* So kommt denn bei der Interpretation alles darauf an, wie man das Objekt zu fassen hat; in dem Verse *Qor.* 71, 12 ما لكم لا تَرْجُونَ لِلّٰهِ وَقَارًا kommt es für die Nuance von ترجون einzig darauf an, was وقارا bedeutet; nimmt man es mit al-Aṣmaʿī (HA. S. 24) als عظمة, so wird man sich eher für die Bedeutung „fürchten, besorgen" entscheiden; faßt man es aber als „Güte", so wird „hoffen" angemessener sein: „was ist euch, daß ihr nicht hofft auf Allāh's Güte?" Ebenso kommt es in der stereotypen Wendung رجو لقاء (*Qor.* 2, 250; 10, 7; 10, 12; 10, 16; 18, 110; 25, 23 u. ö.) allein darauf an, was unter dieser Begegnung zu verstehen ist; ist damit eine freundliche Begegnung gemeint (im Falle der Frommen), so bedeutet es „hoffen", ist aber eine feindliche gemeint (für die Ungläubigen), so heißt es „fürchten". An allen solchen Stellen findet man aber mit „erwarten, zu erwarten haben, sich gefaßt machen" das Auslangen. So auch in dem Wāfir-Verse HA. S. 24:

إذا أَهْلُ الكَرامةِ يُكْرِمُونى * فلا أَرْجُو الهَوَانَ من اللِّئَامِ

„Wenn die Edlen mich ehren, so brauche ich die Verachtung der Unedlen nicht zu besorgen".

Auch in dem Verse des an-Nābiġah (Quṭrub S. 253, 1 v. u.) ist zunächst die Bedeutung von عواقب festzustellen; es bedeutet „Folge, Ergebnis, Resultat"; also als Folge einer guten Tat „Belohnung", einer schlechten „Strafe", oder ganz neutral „Vergeltung"; wenn also Derenbourg es als *châtiments de la vie future* faßt, so ist auch die Übersetzung *ils ne craignent que* . . . vollkommen am Platze. Jedoch wird man Giese recht geben, wenn er (S. 39) behauptet, daß diese frommen Leute, von denen hier die Rede ist, natürlich des Himmels ganz gewiß

waren und keine Strafen im Jenseits zu fürchten hatten. Somit wäre zu übersetzen:

„Ihre Wohnstätte ist göttlich, ihr Glaube richtig und sie erwarten nur die Vergeltung (im Jenseits)“.

In dasselbe Dilemma versetzt der Vers Quṭrub S. 253, 17:

„Wir ließen Gefangene von den Numair frei aus Furcht vor Gott, oder weil wir die Vergeltung erwarteten“.

Daß „erwarten“ die Grundbedeutung der Wurzel ist, geht aber auch daraus hervor, daß die IV. Form „aufschieben, erwarten lassen“ bedeutet. Die einzige unter den von den Lexikographen zitierten Stellen, wo die Bedeutung „fürchten“ im eigentlichen Sinne nahe liegt, ist der Vers Quṭrub S. 254, 10:

„Sie hegen keine Furcht, wenn sie den Verteidiger treffen, ob sie nun sieben (Feinde?) zugleich antreffen oder einen einzigen“.

Es ist aber ebenso gut möglich, daß hier die Bedeutung „sich kümmern“ vorliegt, die eine Eigentümlichkeit des huḏailitischen Dialektes sein soll; so auch bei Abū Ḏu'aib (Quṭrub S. 253, 3 v. u.):

„Wenn ein Bienenschwarm ihn sticht, so kümmert er sich um sein Stechen nicht und dringt gegen ihren (der Bienen) Willen ein in das Haus von Hin- und herfliegenden, Tätigen“.

Oder Quṭrub S. 254, 2:

„Ich durchzog sie (die Wüste) planlos, ohne mich um ihre Schrecknisse zu kümmern, auf einer (Kamelstute) so schlank wie der Bogen aus Qān-Holz, deren schnelle Gangart stetig ist“ (vgl. die Note zu ٦٨, ١٥٤).

Zu ٥٩ خاف (fürchten, zweifeln — hoffen, überzeugt sein).

Ähnlich wie bei رجو steht es mit خاف, das einerseits „fürchten, zweifeln“, anderseits „hoffen, überzeugt sein, wissen“ bedeuten soll. Die ersten zwei Bedeutungen, die die gewöhnlichen sind und keines Beleges bedürfen, stellen keinen Gegensinn dar und lassen sich leicht von einander ableiten: „mit Besorgnis oder Bangen erwarten, in quälender Ungewißheit sein“. Die für die Bedeutung „wissen, überzeugt sein“ angeführten Stellen sind aber in keiner Weise überzeugend, überall kommt man mit „befürchten, besorgen, gefaßt sein“ aus, so *Qor.* 4, 127: وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا, wo „fürchten“ einen durchaus entsprechenden Sinn ergibt, obgleich manche Er-

klärer es mit علمت interpretieren wollen: „und wenn eine Frau von ihrem Ehemanne rohe Behandlung oder Abneigung befürchtet". Ebenso *Qor.* 2, 229: إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ „es wäre denn, daß beide befürchten, Allāh's Gebote nicht halten zu können".

In dem Verse Anb. S. 90:

يَا فَقْعَسِيُّ لِمْ أَكَلْتَهُ لِمَهْ ٭ لَوْ خَافَكَ اللَّهُ عَلَيْهِ حَرَّمَهْ

„O Faqʿasite, warum hast du es verzehrt, warum? Hätte Gott das von dir erwartet (befürchtet), so hätte er es verboten" soll خافك soviel bedeuten wie علم منك; der Grund für diese Erklärung liegt aber offenbar nur in der Scheu vor einem allzu krassen Anthropomorphismus, der darin läge, wenn man Gott statt eines sicheren Wissens ein bloßes Erwarten oder gar ein Fürchten zuschriebe. Diese Kommentatoren scheinen aber nicht zu bemerken, daß schon in der Irrealität des Vordersatzes Gottes Allwissenheit aufgehoben erscheint. Daß aber auch diese Wurzel eine vox media darstellt mit der Bedeutung „gewärtigen, sich's versehen", zeigt die von Giese (S. 41) zitierte Stelle (*Huḏ.* 140, 3):

إِنْ يُقْتَلُوا لم يَخَافُوا القَتْلَ يَوْمَئِذٍ ٭ فإنّهم قَتَلُوا عَمْرًا ولم يَخَفِ

„Wenn sie getötet wurden, als sie sich's damals gar nicht versahen, so töteten sie auch den ʿAmr, als er sich's nicht versah".

Was endlich die Bedeutung „hoffen" betrifft, so wird durch eine Verschiebung der Negation ähnlich wie bei رجو der Schein erweckt, als liege dieser Begriff wirklich vor, so in dem mehrfach zitierten Ausspruche (Quṭrub S. 254, 4): أتيت فلانا فما خفت أن ألقاه statt فخفت أن لا ألقاه. Aber auch hier würde man mit der Bedeutung „erwarten" das Auslangen finden: „ich fürchtete, daß ich ihn nicht antreffen würde", oder wörtlich: „ich erwartete nicht, ihn anzutreffen". Die einzige Dichterstelle, die man für den Gegensinn in Anspruch nehmen könnte, behandelt Giese (S. 41), der aber mit guten Gründen für die Bedeutung „fürchten" eintritt.

Zu ٦٠ قانع.
Siehe ١٢.

Zu ٦١ جرموز.
Siehe ٥٧.

Zu ٦٢ نهيك (stark, tapfer — von Krankheit geschwächt).

Der scheinbare Gegensinn dieses Wortes beruht auf der aktiven und passiven Bedeutung der Form فعيل. Setzt man als Grundbedeutung der Wurzel نهك, die als نَهَكَ, نَهِكَ, نَهُكَ mit verschiedenen Bedeutungen auftritt, etwa „mit großem Eifer, stark affizieren" an, so ergibt sich daraus „schwächen, entnerven, quälen" usw. نهيك in der Bedeutung von ناهك ist dann „eifrig, wacker, tatkräftig, stark", hingegen in der Bedeutung منهوك „stark affiziert, hart mitgenommen, überwältigt, geschwächt" (siehe auch تبيع ٨٧). Auch die Bedeutung der Wurzel نهك „die Brust ganz aussaugen" gäbe einen gangbaren Weg zur Erklärung des Gegensinnes; in passivem Sinne ergäbe sich dann „ausgesogen, entkräftet, ausgemergelt", in aktivem etwa „voll leistend".

Zu ٦٣ خذم.

Der Gegensinn bei diesem Worte soll darin bestehen, daß es in der I. Form bedeutet „abgeschnitten sein, zerrissen sein (vom Schuhriemen)", in der IV. Form hingegen „wieder instandsetzen, zurechtrichten (den Riemen)". Nur Quṭrub führt dieses Wort als *Ḍidd* an, Ibn al-Anb. (S. 238) erwähnt es nur, um die Ansicht Quṭrub's zurückzuweisen und zwar mit der Begründung, daß ein Wort, das in verschiedenen Formen der Wurzel Gegensinn aufweise, nicht als *Ḍidd* betrachtet werden dürfe, sondern nur ein solches, das in einer und derselben Form Gegensinn habe; خذم aber habe immer nur die eine Bedeutung „zerreißen" (intrans.), wie in dem Verse Anb. S. 238:

حَذَانِى بَعْدَ مَا خَذِمَتْ نِعَالِى ✶ دُبَيَّةُ إِنَّهُ نِعْمَ الخَلِيلُ

„Dubaijah hat mir die Schuhe angezogen, nachdem sie zerrissen waren; welch trefflicher Freund ist er doch!" (vgl. den Doppelvers bei Note zu ١٣٨).

Zu ٦٤ يدى (eng — weit).

Dieses *Ḍidd*, das von allen Lexikographen angeführt wird, beruht, falls die nicht belegte Bedeutung „eng" wirklich vorliegt, offenbar auf der Kontamination zweier verschiedener Wurzeln, nämlich أدى „fett, reich, zahlreich sein" (IV. Form „stark, mächtig sein") und يَدٌ; يدىّ wird besonders von Kleidern gesagt „mit langen oder weiten Ärmeln". Ich möchte

vermuten, daß يدىّ zunächst nur „mit Ärmeln versehen“ bedeutet, daher zum Unterschiede von ärmellosen Kleidern „beengend, eng“; da nun erwiesenermaßen für ى dialektisch bisweilen Alif eintritt (siehe Howell, IV, 1231), so ging يدىّ in die Bedeutung von أدىّ über. Al-Aṣmaʿī nimmt allerdings vielmehr den umgekehrten Vorgang an und meint, daß ursprünglich die Wurzel أدى vorliege, deren *Alif* in ى verwandelt sei; der Gegensinn läßt sich aber auf diesem Wege nicht wohl erklären. Darauf, daß zwei verschiedene Wurzeln vorliegen, weist auch der Umstand hin, daß Ibn al-Anbārī als Grundbedeutung von يدىّ „passend, nicht zu weit und nicht zu eng“ (von einem Gefäß gesagt) angibt; das würde gut zur Wurzel أدى passen; أدىّ würde dann bedeuten „*capax*, mit genügendem Fassungsraum“. Da also أدِىّ einerseits als Ausprägung der Wurzel أدى „geräumig, weit“, anderseits als (dialektische) Form von يدىّ „eng“ bedeutet, so konnte auch das lautgesetzliche يدىّ selbst beide Bedeutungen annehmen. Allerdings ließe sich auch von يد allein, ohne Zuhilfenahme einer zweiten Wurzel, die Bedeutung „weit, geräumig“ ableiten, da يدىّ auch von einer anderen der zahlreichen Bedeutungen von يَدٌ herzuleiten wäre, etwa von يد in der Bedeutung „Stärke, Macht, Besitz“; aber die Tatsache, daß أدى häufig an Stelle von يدى tritt, legt doch die erste Annahme näher.

Zu ٦٥ ربع, ربعة (verweilen — große Reise).

Hier wird das Verbum ربع, das als Denomination von dem Zahlworte für vier zunächst der verschiedensten Bedeutungen fähig ist, mit einem Substantiv zusammengestellt. Mit vollem Rechte lehnt Abū Bakr (Anb. S. 235) eine solche Gegenüberstellung zweier verschiedener Ausprägungen einer und derselben Wurzel ab, wobei er allerdings soweit geht zu erklären, daß von einem *Ḍidd* nur dann die Rede sein könne, wenn die Wurzel in einer und derselben Gestalt zwei entgegengesetzte Bedeutungen aufweise. Im vorliegenden Falle könnte das Verbum ربع von ربيع „Frühling“ denominiert sein und bedeuten „im Frühling sich aufhalten, bleiben, den Frühling verbringen“ und dann überhaupt „bleiben, sich befinden“. Dem steht absolut nicht

entgegen, daß ربعة „Reise im Frühling" und dann „Reise" schlechthin bedeutet.

Zu ٦٦ أهل الحضارة (Ansässige — Nomaden).

Über dieses Wort, für dessen Gegensinn keinerlei Beleg vorliegt, siehe Nöld. S. 98, der den Gegensinn nur für den Fall gelten lassen will, wo es sich um Ansässige aus einem Beduinenstamme unter Beduinen handelt, die noch nicht als Fellāḥen gelten, im übrigen aber ein Mißverständnis annimmt.

Eine größere Gruppe von *Aḍdād* bilden solche Verba, bei denen der Gegensinn nicht in der Wurzel selbst, sondern in der Verbindung mit verschiedenen Präpositionen liegt.

Zu ٦٧ أغار (helfen — bekämpfen).

Dieses Wort wird mit على oder mit إلى verbunden; während aber على speziell in feindlichem Sinne gebraucht wird, bezeichnet الى nur die Richtung schlechthin, oft auch nur den Endpunkt einer Bewegung und fällt dann mit ب zusammen; darum kann bei diesem Verbum in der Bedeutung „helfen, beistehen" statt أغار إلى auch أغار ب stehen, ja dies ist das Häufigere. In unserem Falle bedeutet also أغار إلى soviel wie أغار ب „bei jemand, in Gemeinschaft mit jemand eine Razzia unternehmen, jemandem dabei helfen (vgl. *pugnare cum aliquo* in der Bedeutung der Bundesgenossenschaft).

Hier mögen auch gleich die anderen *Aḍdād* ihre Stelle finden, bei denen der Gegensinn in der Verbindung mit verschiedenen Präpositionen liegt.

أفرع (٨٣) (hinaufsteigen — hinabsteigen).

Die Wurzel bedeutet in der II. und IV. Form „hinaufsteigen" und „hinabsteigen". Die Belege für beide Bedeutungen sind schlagend schon durch die beliebte Gegenüberstellung von صعد, das zwar gelegentlich auch „hinabsteigen" bedeuten soll, in der Regel aber „hinaufsteigen"; ferner wird auch der Wurzel فرع die Wurzel صوّب „hinabsteigen" gegenübergestellt, wodurch jedesmal die Bedeutung von أَفْرَعَ von selbst erhellt.

Anb. S. 202:

فَسَارُوا فَأَمَّا جُلُّ حَيِّى فَفَرَّعُوا * جَمِيعًا وَأَمَّا حَىُّ دَعْدٍ فَصَعَّدَا

„Sie brachen auf, der Großteil meines Stammes zog insgesamt abwärts, der Stamm Daʿd aber zog aufwärts".

Oder Quṭrub S. 257, 11:

„Und wenn du meinen Spott scheust, so vermeide meinen Unwillen (zu erregen), dann wird dich mein Ab- und Aufsteigen nicht treffen".

Dagegen ebendort Z. 9:

„Ich bin ein Mann jemenitischen Blutes, wenn du mich nach meiner Abkunft fragst, und im Stamme Umaijah ist mein Auf- und Abstieg".

Diese häufige, stereotype Gegenüberstellung mit صعد hat dann Anlaß gegeben, auch für صعد einen Gegensinn anzunehmen, worüber *Lisān* 4, 239 ausführlich handelt; denn wenn man für فرع nur eine einzige Bedeutung zuläßt, so muß in jenen Wendungen صعد notwendig Gegensinn haben; hat aber صعد nur eine Bedeutung, so muß فرع Gegensinn bekommen. Die Grundbedeutung von فرع läßt aber einen sog. Gegensinn wohl begreiflich erscheinen; es ist eine Denomination von فَرْعٌ „Gipfel, Giebel, Scheitel" und kann als solche die verschiedensten Bedeutungen in sich vereinen. Der Unterschied liegt wohl zunächst in der Konstruktion mit verschiedenen Präpositionen; denn in der Bedeutung „hinabsteigen" ist das Verbum nicht anders denkbar als in Verbindung mit من oder عن, in der Bedeutung „hinaufsteigen" aber mit einer Präposition, die die Richtung „wohin" anzeigt, also الى. Für beide Bedeutungen ist aber auch die Präposition ب denkbar: „an einem Berge hinauf- oder herabsteigen".

أقهم (١٠٤) (nicht mögen — nach etwas gieren).

أقهم bedeutet zwar mit عن oder auch ohne dieses „nicht mögen", mit الى verbunden aber ist es als „nach etwas gieren", wenn auch ungewöhnlich und gewagt, doch gut denkbar (siehe Nöld. S. 69).

شَايَعَ (١٤٧) (eifrig bestrebt sein, angreifen — sich hüten).

Die erste Bedeutung ist durch die Verse des Abū Ḏu'aib (Hell, XIII, 7f.) sichergestellt:

وَزَعْتَهُمُ حتّى إذا ما تَبَدَّدُوا * سِرَاعًا ولَاحَتْ أَوْجُهٌ وكُشُوحُ

بَدَرْتَ إلى أُولَاهُمُ فَسَبَقْتَهُمْ * وشَايَحْتَ قَبْلَ اليَوْمِ إِنّكَ شِيحُ

„Du hast sie aufgehalten, bis du, als sie sich eilig zerstreuten und Gesichter und Hüften sichtbar wurden, im Wettlauf auf die

vordersten von ihnen zueiltest; und du gingst schon vor dem heutigen Tage wacker los, denn du bist ein Draufgänger".

Die gegensinnige Bedeutung liegt in den Versen des Abū Saudā' vor (Quṭrub S. 268, 12; Anb. 177):

„Wenn sie das Geschrei von Rabāḥ hören, wenden sie ihm gegenüber jegliche Vorsicht an".

Die beiden scheinbar gegensinnigen Bedeutungen erklären sich leicht aus der Grundbedeutung „etwas mit Fleiß, Eifer, Sorgfalt, Vorsicht betreiben, verrichten"; in der III. Form bedeutet die Wurzel „diese Tätigkeit an jemand verrichten, Eifer gegenüber einer Person betätigen", also „auf sie losgehen, sie kühn angreifen" u. dgl. Mit der Präposition من verbunden, drückt dieselbe Form aus, daß die gleiche Tätigkeit zu einer Abkehr von der betreffenden Person führt, also „sich gegenüber jemand mit Vorsicht benehmen, vor ihm auf der Hut sein, sich hüten, sich fürchten". Der Gegensinn liegt also wieder nur in der verschiedenen Konstruktion des Verbums. Möglicherweise ist die eine Bedeutung in gewissen Dialekten vorherrschend; behaupten doch die Lexikographen, daß شيح im Dialekte der Huḏail „eifrig" bedeute, während sonst die Bedeutung „sich hütend" die gewöhnliche sei.

طلع (١٥٨) (sich nähern — sich entfernen).

Bei diesem Verbum liegt der Gegensinn in der verschiedenen Bedeutung der Präposition على, die einmal die Annäherung, dann aber auch die Entfernung bedeuten soll. Belege aus alten Dichtern werden zwar nicht beigebracht, dennoch aber ist dieser angebliche Gegensinn nicht unglaublich, wenn man die verschiedenen Bedeutungen der Präposition erwägt; das Verbum selbst ist in seiner Bedeutung ziemlich indifferent, „hervorkommen, zum Vorschein kommen, sich erheben (von Gestirnen), emporschießen" (Pflanzen), dann aber überhaupt wie in den modernen Dialekten „gehen". Mit على verbunden, kann es nun, wenn على in seiner Grundbedeutung gebraucht ist, bedeuten „über jemand hinausgehen, so daß man sich über ihm oder jenseits von ihm befindet", also „sich von ihm entfernt"; على kann aber auch eine feindliche Bewegung gegen jemand und dann überhaupt nur eine Bewegung auf jemand zu ausdrücken. Andere Lexikographen (HA. S. 143) verbinden das Verb im Sinne der Entfernung allerdings mit عن, womit überhaupt jeder Anstoß fortfällt.

وَلّى (١٦٤) (sich hinwenden — sich abwenden) und غَرِضَ (٢١٤) (dasselbe).

Beide Verba sind voces mediae mit der Bedeutung „sich wenden"; mit إلى verbunden, bedeuten sie „sich hinwenden, zuwenden", mit عن „sich abwenden". غرض speziell mit من „sich von etwas wegsehnen, sich an einer Sache langweilen", hingegen mit الى „sich nach einer Sache sehnen". Einen guten Beleg für letztere Bedeutung gibt Ibn al-Anbārī (S. 69):

إِنّى غَرِضْتُ إِلى تَنَاصُفِ وَجْهِها ★ غَرَضَ المُحِبِّ إِلى الحَبِيبِ الغائِبِ

„Ich sehnte mich nach der Schönheit ihres Antlitzes, wie der Liebende sich sehnt nach dem abwesenden geliebten Wesen".

زَاغَ (٢٠٩) (sich nähern — sich abwenden).

Das Verbum entspricht genau dem lat. *devertere*, das mit *ab* oder *ad* verbunden werden kann, so im Arabischen mit على oder إلى „zu jemand (heimlich) abschwenken, sich jemand nähern", mit من hingegen „sich von jemand (heimlich) abwenden, ihn verlassen".

Zu ٦٨, ١٥٤ أحرف, حَرْف.

Diese Wurzel gibt den Lexikographen mehrfach Anlaß zur Aufstellung gegensinniger Wortpaare. حرف (ohne Femininendung) wird ausschließlich von einer Kamelstute gesagt und soll bedeuten: 1. mager, dürr, schmächtig, schlank (HT. S. 103, 10), 2. fest, stark, hart, schnell, und zwar sollen diese Bedeutungen hergenommen sein von حرف „Bergspitze, Bergkamm, Grat, Felsvorsprung" oder von حرف „Schwertschneide" oder von حرف „Buchstabe", womit das *Alif*, der dünnste Buchstabe des Alphabets, gemeint sein soll. Die Beziehung auf „Bergkamm, Felsvorsprung" soll die Größe und Höhe, sowie die Schlankheit des Rückgrates, die Beziehung auf das Schwert die Feingliedrigkeit und Schlankheit, sowie die Schnelligkeit und Energie der Gangart erklären. Wie immer es damit sein mag, sicher bezeugt und belegt ist nur die lobende Bedeutung, so durch den Vers des Ḏū-r-Rummah, der eine Kamelstute mit folgenden epitheta ornantia schildert (*Lisān* 10, 386):

جُمَالِيَّةٌ حَرْفٌ سِنَادٌ يَشُلُّها ★ وَظِيفٌ أَزَجُّ الخَطْوِ رَيَّانُ سَهْوَقُ

„Eine hengstähnliche, schlanke, hochgebaute, die ein weitausschreitender, voller, langer Schenkel vorwärts treibt".

Ebenso in dem schon S. 432 angezogenen Verse Quṭrub S. 254, 2:

„Ich durchzog sie (die Wüste) planlos allein, ohne ihrer Schrecknisse zu achten, auf einer (Kamelstute) so schlank wie der Bogen aus Qān-Holz, deren schnelle Gangart stetig ist".

Dieser lobenden Bedeutung steht gegenüber: أحرف الناقة „ein Kamel abhetzen, entkräften, ausmergeln". Die Wurzel حرف gibt aber noch weiteren Anlaß zur Aufstellung von *Aḍdād*; حِرْفة soll nämlich nach Quṭrub (Anb. S. 235) 1. Unglück, Verlust von Eigentum, Ausschluß von den Glücksgütern, 2. Wachsen und Gedeihen im Glücke bedeuten. Allerdings leugnet Ibn al-Anbārī, ja auch Quṭrub selbst, diesen Gegensinn und behauptet, das sei nicht echt arabisch, sondern vulgär; für uns ist das freilich keine Widerlegung, sondern viel eher ein Beweis dafür, daß die beiden Bedeutungen in der gesprochenen Sprache wirklich lebendig waren. Da es wohl nicht möglich ist, diese beiden Bedeutungen auf eine einzige zurückzuführen, so muß man mehrere verschiedenen Ausprägungen oder Derivate annehmen. Als die eine Grundbedeutung ist wohl im Hinblick auf aram. √*ḥrp*, hebr. חרף „scharf, spitz sein", anzusetzen; daraus ergibt sich „schneidig, fein, schlank", aber auch „dürr, mager, abgezehrt", wofür „schlank" häufig nur ein mildernder, euphemistischer Ausdruck ist. Vielleicht hat auch eine volksetymologische Beziehung auf den Buchstaben *Alif* diese letztere Bedeutung nahegelegt. Als zweite Grundbedeutung der Wurzel حرف ist „von der Bahn ablenken, wenden, verändern" anzusetzen (7. Form mit عن „sich von etwas ablenken, sich zur Seite wenden", mit إلى „sich hinwenden, sich zuwenden"); daher bedeutet حِرْفة, حُرْفة „das Zurseitestehen, das Abseitsstehen, das Ausgeschlossensein von den Gütern des Lebens", also „Unglück, Armut, Dürftigkeit", anderseits das „Sichhinwenden, die gewohnheitsmäßige Beschäftigung mit einer Sache, der Erwerb von Unterhalt"; von den aus diesen beiden Wurzeln gebildeten Nomina sind dann verschiedene Verba denominiert worden, deren Bedeutung zunächst indifferent ist; so bedeutet أحرف الناقة „ein Kamel abhetzen", hingegen أحرف مالُه „sein Vermögen wächst". Manche Grammatiker meinen freilich, es liege eigentlich die Wurzel حرث vor. die bedeutet: 1. sich bereichern,

Schätze sammeln, 2. ein Tier abmatten, abhetzen. In der Tat ist ein Wechsel von ف und ث dialektisch erwiesen (vgl. ثُمَّ-فُمَّ) und es ist gut denkbar, daß sich in der Vulgärsprache beide Wurzeln gegenseitig beeinflußt haben (vgl. die ausführliche Liste von Fällen, wo ف und ث miteinander wechseln HT. S. 34ff.); aber der Vergleich mit anderen semitischen Sprachen gibt doch einen deutlichen Fingerzeig, daß auch die Wurzel حرف an sich verschiedene Ausprägungen erfahren hat, die schließlich einen Schein von Gegensinn erwecken.

Zu ٦٩ عقوق (schwanger — eine Zeitlang unfruchtbar).

In der Bedeutung „unfruchtbar“ liegt wohl ein Euphemismus boni ominis causa vor.

بصير (٧٦) (sehend — blind).

Ein Euphemismus boni ominis causa (تفاؤل). (Vgl. Marçais in den *Orient. Studien* [Festschrift für Nöldeke] S. 425ff.) Für بصير im besonderen reiches Material auch aus dem Hebräischen bei Nöldeke S. 88 und den dort zitierten Arbeiten. (Vgl. auch *Lisān* 6, 292: أبو بصير „blind“.) Daß dieser Ausdruck nicht nur literarisch, sondern auch aus dem Munde des einfachen Mannes zu hören ist, sagt as-Siǧistānī (HA. S. 139); er erzählt, daß ein Mann zu einem anderen gesagt habe: لى أمٌّ بصيرة, womit er عمياء meinte.

Eine Art Euphemismus liegt auch in den zwei folgenden Worten:

مُعْصِر. (١٠١) (Mädchen, das sich der Zeit der Menstruation nähert — Frau, die geboren hat, oder unverheiratet im Hause belassen wird).

Auch hier handelt es sich um einen dialektischen Unterschied; im Dialekte der Qais und Asad bedeutet es „Weib, das sich dem Monatsfluß (der Geschlechtsreife) nähert“, im Dialekte der Azd „Weib, das geboren hat“, oder „Weib, das unverheiratet geblieben ist“. Abu ʿUbaidah und al-Aṣmaʿī sagen, es bedeute „Weib, das die Mannbarkeit oder Volljährigkeit erreicht hat“. Die Bedeutung „Weib, das geboren hat“ ist nicht weiter auffällig, das ist dann eben eine Frau, die gewissermaßen eine Probe ihrer geschlechtlichen Reife abgelegt hat; sonderbar ist nur die Bedeutung „Frau, die unverheiratet geblieben ist“, da hierin wirklich ein gewisser Gegensinn zu liegen scheint.

Bedenkt man aber, daß dem Mädchen, das geschlechtsreif wird und menstruiert, Abgeschiedenheit im Hause vorgeschrieben ist, so könnte das Wort gewissermaßen im euphemistischen Sinne auch von einem Mädchen gebraucht werden, das über die Zeit der Geschlechtsreife hinaus im Hause festgehalten und an der Eheschließung verhindert wird. Es liegt also eine Art von Begriffserweiterung vor, insofern als nicht nur das Mädchen, das bis zum Eintritte der Menstruation und während dieser Zeit im Hause festgehalten wird, معصر genannt wird, sondern überhaupt jedes Mädchen, das, aus welchem Grunde immer, an der Eheschließung verhindert wurde.

حافل (١٩٣) (Kamelstute mit vollem Euter — mit leerem Euter).

Das Wort wird auch von einem mit großer, das Bett ganz füllender Wassermasse strömenden Flusse gebraucht. Da nur noch Ibn al-Anbārī das Wort als *Ḍidd* anführt und alle Ausprägungen der Wurzel auf Fülle, Menge, Zahlreichtum hinweisen, wird man sich schwer entschließen können, das Wort unter die *Aḍdād* aufzunehmen; es wird höchst wahrscheinlich bei milcharmen Tieren als Euphemismus boni ominis causa angewendet worden sein.

Zu ٧٠ أمين (vertrauend — der, auf den man vertraut).

Beide Bedeutungen sind gut und sicher belegt, Anb. S. 21:

أَلم تَعْلَمِى يا أَسْمَ وَيْحَكِ أنّنى * حَلَفْتُ يَمِينًا لا أَخُونُ أَمينى

„Wußtest du nicht, o Asmā'(?), — weh dir! — daß ich einen Eid geschworen habe, den, der auf mich vertraut, nicht zu verraten?"

Dagegen an-Nābiġah (Derenbourg 22, 9):

وَكُنْتَ أَمينَهُ لو لم تَخُنْهُ * ولٰكنْ لا أَمَانَةَ لِلْيَمَانِى

„Du wärest sein Vertrauter, wenn du ihn nicht verraten hättest; aber es gibt kein Vertrauen gegenüber dem Jemeniten".

Beide Bedeutungen in einem Verse (HA. S. 103):

وأَمِينٍ حَدَّثْتُهُ سِرَّ نَفْسِى * فَوَعَاهُ حِفْظَ الأَمِينِ الأَمِينَا

„Und so manchem Vertrauten anvertraute ich das Geheimnis meines Herzens; und er hütete es, wie der Vertraute den (ihm) Vertrauenden behütet".

Dieser scheinbare Gegensinn beruht möglicherweise auf der bald aktiven, bald passiven Bedeutung der Form فعيل

(vgl. ٨٧ تبيع „wer einer Frau folgt — Frau, der man folgt); wahrscheinlich ist aber, daß أمين nur ein Reziprozitätsverhältnis ausdrückt, eine Gegenseitigkeit wie حبيب, das „Liebender" und „Geliebter" bedeutet.

Zu ٧١, ٧٣, ٨٥, ١٩٦ غريم, بيّع (شرى), كرىّ, سام.

Bei diesen Ausdrücken, die ebenfalls Gegenseitigkeitsverhältnisse bedeuten, spielt auch noch die Kulturentwicklung eine Rolle; denn erst mit dem Aufkommen des Geldes wurden Käufer und Verkäufer geschieden, in den primitiven Zeiten des Tauschhandels sind die beiden Kontrahenten durch nichts voneinander unterschieden, denn beide geben und nehmen Ware (vgl. den akkad. Ausdruck *nadānu u maḫāru* „geben und nehmen" für „Handel treiben"). Bei كرىّ (Mieter — Vermieter), غريم (Schuldner — Gläubiger) liegt aber ein konkret gebrauchtes Verbalabstraktum vor, das zunächst nur das zugrundeliegende Vertragsverhältnis (vgl. lat. *nexus*) bezeichnet (vgl. Nöld. S. 74—76, Giese S. 43 ff.). Ganz ähnlich liegt der Fall bei سام (١٩٦) (eine Ware jemandem um einen Preis ausbieten — einen Preis für eine Ware anbieten). Der Gegensinn soll offenbar darin bestehen, daß das Bieten einmal vom Verkäufer, das andere Mal vom Käufer ausgeht. Ein Gegensinn liegt aber darin nicht, sondern ein Reziprozitätsverhältnis wie bei fast allen Ausdrücken, die sich auf den Handelsverkehr beziehen.

Zu ٧٢ مولى (Herr — Sklave).

Beide Bedeutungen sind einwandfrei belegt. Zahlreiche Belege auch bei Nöldeke S. 73, 74, der auch einen Vers gibt, in dem beide Bedeutungen vorkommen:

أَبْلِغْ مَوَالِيَهُ فقد رُزِئُوا * مَوْلًى يَرِيشُهُمُ ولا يَبْرِى

„Melde es seinen Schützlingen, denn sie sind eines Beschützers beraubt, der sie befiederte und nicht beschnitt".

Auch die übrigen Bedeutungen des Wortes und die anderen Ableitungen weisen darauf hin, daß es sich um ein Reziprozitätsverhältnis handelt, das zwei oder mehrere Personen voraussetzt. مولى bedeutet ja auch „Genosse, Verwandter, Schwiegersohn, Sohn, Onkel, Nachbar, Bundesgenosse", also lauter Bedeutungen, die sich aus der Grundbedeutung „nahe sein" ohne weiteres verständlich machen lassen. Giese (S. 12) meint frei-

lich, daß die entgegengesetzten Bedeutungen „Herr — Sklave" in der altarabischen Poesie noch nicht vorkommen. Die reichen Belege, die er gibt, ergeben nur die Bedeutung „naher Verwandter" (Scholien: ابن عمّ oder قريب); das Wort ist dann aber in seiner Bedeutung abgeschwächt worden und bedeutet dann einfach den Genossen. In dieser Bedeutung wird es dann zur Bildung „zusammengesetzter" Substantive verwendet wie ذو, أبو, صاحب u. a. An vielen Stellen läßt sich übrigens nicht mit Sicherheit feststellen, welche genaue Bedeutung vorliegt, so *Qor.* 44, 41: يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلًى عَنْ مَوْلًى; hier paraphrasieren die Kommentatoren مولى mit ابن عمّ; es ist aber ebenso möglich, daß es einfach „Verwandter, Stammesgenosse oder Genosse" schlechthin bedeutet. (Siehe auch Land. S. 182 ff.)

Zu ٧٣ بيّع.
Siehe ٧١.

Zu ٧٤ جمّر (zusammenbinden — ausrupfen, abschneiden).

Dieses *Ḍidd* führt wieder nur Quṭrub an, während es von Ibn al-Anbārī mit Entschiedenheit zurückgewiesen wird. Nach diesem bedeutet جمّر „das Haar (am Hinterkopf) zusammenbinden und knoten" (im Gegensatz zu: lang herabwallen lassen). Als Beweis für die Bedeutung „durch Ausrupfen oder Rasieren des Haupthaares zwei kahle Stellen an den Schläfen bilden" führt Quṭrub ein *Ḥadīṯ* an: لا تُجَمِّرُوا جُنودَكم und erklärt es mit Berufung auf andere Autoritäten als: لا تَقْطَعُوا نَسْلَهم; also wäre جمّر gleichbedeutend mit قطع „abschneiden" und der Ausspruch hieße dann: „schneidet eure Heere nicht von den Sippegenossen ab!" Dagegen gibt Abū Bakr die Erklärung (Anb. S. 239): لا تُطِيلُوا حَبْسَهم فى بُعُوثِهم فَتَقْطَعُوا بذاك نَسْلَهم „haltet eure Heere nicht zu lange (in Feindesland) zusammen, damit ihr sie nicht von ihren Familien trennt". جمّر hat also nur die Bedeutung „sammeln, beisammenhalten, *continere*". Al-Anbārī bekämpft auch die Behauptung Quṭrub's, daß die Schläfenlocken (ذُؤَابَة) جِمَارٌ, genannt werden. جمر und seine Ableitungen gehen also nur auf das zusammengebundene Haar. Bei so entschiedener Stellungnahme al-Anbārī's wird man gut

tun, das Wort aus der Reihe der *Aḍdād* zu streichen, zumal die übrigen *Aḍdād*-Lexikographen davon keine Notiz nehmen.

Zu ٧٥ أعور (einäugig, schielend — scharfsichtig).

Die Bedeutung „mit gesunden, scharfen Augen" im eigentlichen Wortsinne ist nicht belegt, sondern nur die Anwendung als Attribut des Raben. Der Gegensinn liegt also nach der Ansicht der Lexikographen darin, daß das Epitheton „einäugig, schielend" einem Tiere beigelegt wird, dessen Scharfsichtigkeit sprichwörtlich ist (vgl. das Sprichwort: أَبْصَرُ مِن الغُرابِ Freytag, *Arabum proverbia*, tom. I, p. 194, Nr. 148). Nach *Lisān* 6, 292 läge hier eine Metonymie vor, weil der Rabe ebenso wie der Einäugige und Schielende als böses Omen gelte: الأَعْوَرُ الغُرَابُ على تشاؤم لأَنّ الأعور عندهم مشؤم. In diesem Falle bezöge sich أعور also überhaupt nicht auf die Sehschärfe des Raben, sondern wäre nur ein Synonym für مشؤم. Nun sagen aber die Lexikographen ausdrücklich (Anb. S. 235, Z. 6 v. u.), daß der Rabe أعور heiße لصحّة بصره, also wegen seiner Scharfsichtigkeit. Die Erklärung ist vielmehr darin zu suchen, daß nach Ansicht der Araber der Rabe stets ein Auge geschlossen halte, weil ihm dank der außerordentlichen Schärfe ein einziges Auge genüge. أعور bedeutet also in diesem Falle „wer nur ein Auge benützt".

Zu ٧٦ بصير.

Siehe ٦٩.

Zu ٧٧ آدم (weiß — schwarz).

Mit diesem *Ḍidd* betreten wir das so schwierige Gebiet der Farbenbezeichnungen, das eine alle semitischen Sprachen umfassende Einzeluntersuchung verdienen würde, wozu freilich nicht nur sprachliche, sondern auch physikalische und physiologische Kenntnisse erforderlich wären. Im folgenden soll nur ein Versuch gemacht werden, dem Geheimnis der Farbenbezeichnungen nachzuspüren und einige Vermutungen über gangbare Wege zu diesem Ziele aufzustellen. Vorweg sei bemerkt, daß es im Arabischen fast keine einzige Farbenbezeichnung gibt, die durchaus und immer nur einen einzigen Begriff ausdrückt, vielmehr wird fast immer ein Unterschied gemacht, von welchem

Gegenstand oder Lebewesen die betreffende Farbe prädiziert wird. So soll beispielsweise أخضر „grün“ und „schwarz“, أحمر „rot“ und „weiß“, أسود „schwarz“ und „weiß“, أحوى, „grün“ und „schwarz“, أصفر „gelb“ und „schwarz“ bedeuten, ob mit Recht, bleibe vorderhand dahingestellt; merkwürdig, ja rätselhaft, bleibt es auf jeden Fall, daß der Araber mit seinen Farbbezeichnungen sich nicht unbedingt und unter allen Umständen an einen einzigen Begriff gebunden fühlt, sondern die Möglichkeit ins Auge faßt, daß ein und dasselbe Wort nicht nur verschiedene Nuancen derselben Grundfarbe, sondern überhaupt ganz verschiedene Farben bezeichnen könne. Daraus darf man wohl mit aller Vorsicht den Schluß ziehen, daß solche Farbennamen nicht einfache Grundfarben, sondern Farbenkombinationen oder Helligkeitskontraste bezeichnen. Ein Beispiel möge das erläutern. Quṭrub (S. 278, 2) und mit ihm andere *Aḍdād*-Lexikographen behaupten daß einige Kommentatoren in dem Verse *Qor.* 2, 64, wo von der Kuh die Rede ist, deren Bedeutung *Num.* 19 und *Deuteron.* 21 auseinandergesetzt ist (بقرة صفراء), ferner auch in dem Verse *Qor.* 77, 33, wo die von der Hölle ausgesprühten Funken mit (gelben?) Kamelen verglichen werden (جمالات صُفْر), أصفر nicht als „gelb“, sondern als „schwarz“ erklären. Daß an diesen zwei Stellen أصفر „gelb“ oder doch nicht „schwarz“ bedeutet, kann im Hinblick auf die alttestamentliche Darstellung, wo allerdings von einer „roten Kuh“ die Rede ist, sowie (bei 77, 33) wegen der Sache selbst nicht zweifelhaft sein. Daß trotzdem einige Kommentatoren — wenn auch vielleicht irrtümlich — auf den Gedanken verfallen konnten, أصفر, das im allgemeinen „rotgelb“ bedeutet, an diesen zwei Stellen mit أسود zu erklären, bliebe, zumal ein dogmatisches Bedenken schlechterdings unerfindlich ist, rätselhaft, wenn wir nicht wüßten, daß die beduinischen Kamelzüchter tatsächlich schwarze Kamele nicht nach ihrer Grundfarbe, die niemals rein vorkommt, vielmehr immer ins Gelbliche spielt, sondern nach den aufgesetzten gelben Lichtern أصفر benennen. Dabei mag ein gewisser Euphemismus ebenfalls eine Rolle gespielt haben, insofern man ein solches Tier nicht geradezu als „schwarz“ bezeichnen wollte, da diese Tiere im allgemeinen als minderwertig gelten und daher meist in der Jugend geschlachtet werden (vgl. über Kamelfarben:

Jacob, S. 68 f.). Die Erklärung der Kommentatoren nimmt offenbar auf diesen Fachausdruck der Kamelzüchter Bezug und überträgt ihn auf diese zwei Stellen, obwohl hier wirklich gelbe Kamele gemeint sind. Wir haben es also bei diesem terminus technicus mit einer Farbbezeichnung zu tun, die nicht den vorherrschenden Grundton, sondern die auffälligen aufgesetzten Lichter in den Vordergrund stellt. Diese für das Kamel in gewissem Sinne gültige Gleichung أصفر = أسود wird dann verallgemeinert und z. B. auch auf folgenden Vers des al-Aʿšā angewendet (Anb. S. 104):

تِلْكَ خَيْلِي مِنْهُ وَتِلْكَ رِكَابِي ✱ هُنَّ صُفْرٌ أَلْوَانُهَا كَالزَّبِيبِ

„Das sind meine Pferde von ihm und das meine Reitkamele, sie sind gelb(?), ihre Farbe gleicht der der Zibeben".

Auch hier soll صفر „schwarz" bedeuten, obwohl الأصْفَرَانِ u. a. auch „Safran und Zibeben" bedeutet, also offenbar gelbe Zibeben gemeint sind.

Etwas Ähnliches müssen wir auch für die Farbe آدم annehmen; das Wort bedeutet ursprünglich sicher weder „schwarz" noch „weiß" im strengen Wortsinne, sondern eine Mischfarbe „rötlich-weiß" oder eine Farbenkombination „weiß und braun" (Gazelle — am Bauche weiß mit scharfer Trennungslinie gegen die braune Rückenpartie), oder es ist eine bloße Kontrastbezeichnung; von einem Kamele gesagt, bezeichnet es nämlich eine Farbe, die aus Weiß und Schwarz gemischt ist, nach einigen aber „intensiv weiß", nach anderen „weiß mit schwarzen Augensternen"; von einer Gazelle gesagt, heißt es ebenfalls „weiß mit schwarzen Augensternen", oder eine Farbe, der Weiß beigemischt ist, oder „weiß mit dunkeln Streifen", während die vollständig weiße Gazelle رِئْمٌ, pl. آرَامٌ heißt; nach anderen wieder heißt آدم „weiß am Bauche und braun an den Flanken". Von Menschen gesagt, heißt es „braun". So bezeichnet also auch آدم nicht die Gesamtfarbe des Tieres, sondern die auffallenden kontrastierenden Flecken oder Streifen von dunklerer oder hellerer Farbe, die dem Grundtone aufgesetzt sind. Eine Parallele zu diesen sonderbaren Farbbezeichnungen bietet das griechische χλωρός, das „grün, gelb, weiß, blaß" bedeutet; sicherlich bezeichnet das Wort ursprünglich keine dieser Farben schlechthin, sondern nur einen Farbenkontrast, ebenso das hebräische ירק

„gelbgrün, blaß, farblos". Auch أخضر bedeutet nicht nur „grün" sondern ganz allgemein eine dunkle, schwärzliche, schmutzige Farbe, aschgrau, schmutzigbraun, lohfarben, ja bisweilen steht أخضر geradezu für أسود, wie andererseits أسود für أخضر eintreten kann. So wird denn auch die Gesichtsfarbe der echten Araber als أخضر bezeichnet, so in dem Verse des Faḍl b. al-ʿAbbās (Anb. S. 245):

وَأَنَا الأَخْضَرُ مَنْ يَعْرِفُنِى ★ أَخْضَرُ الجِلْدَةِ فى بَيْتِ العَرَبْ

„Ich bin der Braune — wer kennt mich? — der Braunhäutige unter dem Adel der Araber".

Die Nationallexikographen erklären أخضر hier allerdings als „edel, edelmütig, hochherzig", weil der edle Mann mit dem grünen Wasser oder mit einer grünen Frühlingspflanze verglichen werde; aber أخضر الجلدة kann sich doch nur auf die Gesichtsfarbe beziehen und bedeutet also den von Wind und Wetter gebräunten Wüstenwanderer und Kriegsgesellen; daraus ergibt sich dann, zumal für den Ansässigen, eine üble Nebenbedeutung, etwa im Sinne unseres „Zigeuner". Aus der Bedeutung „grün" oder „schwarz" ergibt sich dann auch die tadelnde Bedeutung „gemein, niedrig", weil, wie der Kommentar zu *Ḥamāsah* S. 282 meint, der Mensch infolge des Tadels grün oder schwarz wird. So heißt es bei Ǧarīr (Anb. S. 245):

كَسَا اللُّؤْمُ تَيْمًا خُضْرَةً فى جُلُودِها ★ فَوَيْلًا لِتَيْمٍ مِنْ سَرَابِيلِهَا الخُضْرِ

„Bedeckt hat der Schimpf die Taimiten mit Schwärze (oder mit Grün) auf ihrer Haut; und wehe den Taimiten wegen ihrer schwarzen (oder grünen) Kleidung!"

Noch deutlicher ist die Bedeutung „schwarz" in folgendem Verse (Anb. S. 246):

يَا نَاقُ خُبِّى خَبَبًا زِوَرًّا ★ وَعَارِضِى اللَّيْلَ إِذَا مَا اخْضَرَّا

„O Kamelstute, schlage einen scharfen Trab an und wetteifere mit der Nacht, wenn sie hereindunkelt!"

Bei der Erklärung des Gegensinnes von أخضر bewegen sich übrigens die Lexikographen in einem circulus vitiosus, indem sie zu erweisen suchen, daß die Dichter أسود für eine grüne Farbe verwenden, so in dem Verse Anb. S. 223:

وَلَيْلٍ كَلَوْنِ السَّاجِ أَسْوَدَ مُظْلِمٍ ★ قَلِيلِ الوَغَى دَاجٍ كَلَوْنِ الأَرَنْدَجِ

„Und so manche Nacht wie die Farbe eines (grünen persischen) Mantels, eine schwarze, finstere (habe ich durchritten), in der nur wenige Geräusche zu vernehmen waren, eine düstere, wie die Farbe des schwarzen Leders".

Hier behaupten nun die Lexikographen, ساج bedeute soviel wie طَيْلَسَان, d. i. ein grüner, persischer Mantel (أخضر), das folgende أسود und أرندج beweise aber, daß hier أخضر soviel bedeute wie أسود. Eine solche Erklärung werden wir natürlich ablehnen und den Vers vielmehr als Beleg dafür ansehen, daß أخضر und أسود Begriffe sind, die einander keineswegs ausschließen, sondern eben eine düstere Farbe bezeichnen, die zwischen schwarz, dunkelgrün, braungrün die Mitte hält (vgl. die „purpurne Finsternis"). Ibn al-Anb. selbst scheint übrigens das Wort أخضر nicht als *Ḍidd* zu betrachten, weil er zum Schluß die Ansicht einiger Grammatiker anführt, wonach das intensive Grün sich stark dem Schwarzen nähere. Als Beleg für diese Meinung führt man *Qor.* 55, 64 an, wo von den Paradiesesgärten gesagt ist, sie seien مُدْهَامَّتَان, d.i. schwarz oder dunkelfarbig, d. h. dunkelgrün, intensiv grün.

Ähnlich wie bei أخضر steht es mit أحْوى (Anb. S. 227), das sowohl das frische, saftige Grün der bewässerten Pflanzen bezeichnen soll, als auch die Farbe der verdorrenden Gewächse, also entweder dunkelgrün, graugrün oder gar schwarz. Daneben bedeutet es aber nach Ausweis der Lexika „dunkelrot, rostbraun", also wieder keine ausgesprochene, eindeutige Farbe, sondern eine Farbenkombination, bei der ein düsterer Ton vorherrscht.

Anders hingegen scheint mir der Fall bei أحمر zu liegen, das nach Anb. S. 223—24 „rot" und „weiß" bedeuten soll. Merkwürdigerweise bezeichnet aber Ibn al-Anb. dieses Wort nicht als wirkliches *Ḍidd*, sondern nur als *ḍidd*-ähnliches. Die gewöhnliche Bedeutung ist „rot, rotbraun". Die Bedeutung „weiß" beruht aber nur auf einer falsch verstandenen Metonymie, die ihrerseits wieder auf einen Ausdruck per merismum zurückgeht. Wir finden nämlich in der Ḥadīṯliteratur die häufige Gegenüberstellung أسود — أحمر; so soll Moḥammed gesagt haben بُعِثْتُ الى الأحمر والأسود „ich bin entsendet worden (als Prophet) zu den Weißen (?) und Schwarzen", oder أُرْسِلْتُ الى الأحمر

والأسود; hier soll أحمر die weiße Rasse, أسود die Neger bezeichnen; nach anderen soll أحمر die Nichtaraber, أسود die Araber bezeichnen. Nach Ṯa'lab soll an diesen Stellen أحمر statt أبيض deshalb gebraucht sein, weil أبيض, von einem Menschen gesagt, sich nicht auf die Gesichtsfarbe beziehe, sondern „rein, fehlerlos" bedeute, oder weil أبيض als Euphemismus für „aussätzig" gebraucht werde. Viel näher aber läge doch die Annahme, daß in den genannten Wendungen entweder أحمر die rotbraunen Araber im Gegensatze zu den Schwarzen bezeichnen soll, oder daß mit أسود die dunkelfarbigen Stämme überhaupt und mit أحمر die von uns „weiß" genannte Rasse gemeint ist. Daß diese als „rot" bezeichnet wird, ließe sich daraus erklären, daß den Arabern an den Griechen, Persern usw. nicht so sehr die Hautfarbe auffiel, als das intensive Rot der Wangen und Lippen. Aber auch diese Erklärung scheint doch sehr gezwungen; es handelt sich vielmehr um einen Ausdruck per merismum, der soviel bedeutet wie „alle" (vgl. A. Fischer, *Ausdrücke per merismum im Arabischen*, Streitberg-Festgabe 47 f.; Goldziher, *Mohammedanische Studien* I, S. 268).

Bei أسود, das auch „weiß" bedeuten soll (Anb. S. 224), beruht dieser angebliche Gegensinn auf einem offenkundigen Mißverständnisse. In dieser Bedeutung „rein, weiß" wird es als Attribut eines درهم gebraucht. Das ist aber nur hineininterpretiert, denn entweder heißt hier أسود „edel, geschätzt, wertvoll", oder es bedeutet wirklich „schwarz" und ist in diesem Falle ein schmückendes Beiwort des Silbers, weil gerade das feine Silber durch das Alter eine schwärzliche Patina erhält; übrigens scheint auch Ibn al-Anb. selbst dieser Ansicht zu sein, wenn er sagt:

وقال بعضهم ليس الاسود من الاضداد لأنّ الدرهم إذا وُصِفَ بالسواد فانّما يُذْهَبُ به الى أنّه قديم الفِضّة جيّدها

جون (٧٩), جونة (٩٤) (dunkel, schwarz — hellglänzend, weiß).

Im Dialekte der Quḍā'ah bedeutet es „schwarz, dunkel", sonst „hell, weiß". Die Belege dafür (Anb. S. 73 ff.) sind unanfechtbar wie bei wenigen anderen *Aḍdād*. Nach *Lisān* 16, 258, 9 steht تَجَوَّن vom weißen Anstrich des Tores bei der Hochzeit, wie auch vom schwarzen bei Todesfall. Da es wahrscheinlich über das Aramäische aus dem Persischen *gaun* „Farbe" entlehnt

ist, so bedeutet es zunächst überhaupt nur eine auffällige Färbung, ist also auch eine Art von vox media (vgl. Nöld. S. 94).

دُرْع (١٤٢).

Dieses *Ḍidd* soll darin seinen Gegensinn haben, daß درع (als Plural von أدرع) einerseits die drei Nächte des Monats bedeutet, deren erster Teil hell und deren letzter Teil dunkel ist, anderseits die Nächte, bei denen das Umgekehrte der Fall ist. Ebenso soll es, auf Schafe angewendet, solche bezeichnen, deren Vorderteil weiß und deren Hinterteil schwarz ist oder umgekehrt. Belege dafür werden nicht angeführt. Aber wie immer dem sei und was auch immer die Grundbedeutung dieser Wurzel sein mag, einen Gegensinn können wir darin nicht erblicken; das Wort bedeutet, jedenfalls zuerst auf Tiere angewendet, eine auffällige Doppelfarbigkeit, dann, auf die Nacht übertragen, eine solche, die zum Teil mondhell, zum Teil mondlos ist, ferner auch in weiterer Übertragung ein Pferd, dessen Vater edel, dessen Mutter unedel ist.

Zu ٧٨ أبو البيضاء (Abessynier).

Bei diesem Ausdrucke kann es sich nur um einen Scherz handeln, etwa in dem Sinne unseres „klar wie Tinte“.

Zu ٧٩ جون.
Siehe ٧٧.

Zu ٨٠, ٨١ قبل, بعد.

Zum Beweise des Gegensinnes von بعد beruft man sich auf die Stelle *Qor.* 21, 105: ولقد كَتَبْنَا فى الزَّبُورِ من بعد الذِّكْرِ „und wir schrieben in den Psalmen nach der Ermahnung“. Hier müsse بعد „vor“ bedeuten, weil mit ذكر der Qorān gemeint sei und die Psalmen doch vor dem Qorān geschrieben seien. Daß aber ذكر die Thora bedeuten könne, ist den Kommentatoren offenbar entgangen. Auch der Vers des Abū Ḫirāš (Quṭrub S. 257, 3) ist als Beleg für die Bedeutung „vor“ gänzlich unbrauchbar; ʿUrwah, der Bruder des Dichters, und sein Sohn Ḫirāš waren auf der Reise gefangen genommen worden; während aber ʿUrwah getötet wurde, gelang es Ḫirāš zu entkommen; darauf soll der Vater diesen Vers gesprochen haben. Hier soll nun بعد soviel wie قبل bedeuten, weil nach einer anderen Version Ḫirāš vor ʿUrwah entkommen sei. Diese

Auslegung bedarf keiner Widerlegung; der Vers würde also lauten:

„Ich pries meinen Gott nach dem Tode ʿUrwah's, da (wenigstens) Ḫirāš entkommen war, denn manches Unglück ist leichter zu ertragen als ein anderes".

Die übrigen Belegstellen sind sämtlich dem Qorān entnommen und zwar solchen Abschnitten, wo von der zeitlichen Reihenfolge der einzelnen Schöpfungsakte die Rede ist (*Qor.* 27, 28; 41, 9 und 10; 50, 37; 57, 4; 68, 13; 79, 30). Wie immer diese Stellen zu verstehen sind, so steht doch fest, daß an keiner einzigen بعد notwendig die Bedeutung „vor" hat; höchstens muß zugegeben werden, daß Moḥammed sich öfter widerspricht, eine Annahme, die freilich für muslimische Kommentatoren nicht in Frage kommt. Daneben soll بعد auch die Bedeutung von مَعَ haben, so *Qor.* 68, 13 عُتُلٍّ بعد ذٰلكَ زَنِيمٍ „ein Grobian und Bastard dazu". Auch hierin liegt kein Gegensinn, denn aus der Bedeutung „nach" ergibt sich leicht „später, außer, außerdem, weiterhin, noch dazu".

Zu ٨٢ حَوْمان (ebener, glatter Platz — rauher, harter Platz).

Über dieses Wort ist es schwer eine Entscheidung zu fällen, weil einerseits die Grundbedeutung der Wurzel unbekannt ist, anderseits die Lexikographen in der Erklärung des Wortes weit auseinandergehen. Nach einigen ist es ein harter Boden, nach anderen ein ebener Boden, auf dem der ʿArfağ-Baum gedeiht, nach anderen wieder bedeutet es Bergspalten, wieder andere erklären es als „harter Boden, auf dem es keine Hügel oder Steinhaufen (إِكَامٌ), noch schlechtes aus Sand, Lehm und Steinen bestehendes Erdreich (بُرْقَة) gibt". Diese Bedeutungen müssen einander keineswegs widersprechen. Das Entscheidende scheint doch zu sein, daß حومان ein ebenes Terrain ist, das wohl hart, aber nicht steinig ist, so daß gewisse Gewächse darauf fortkommen.

Zu ٨٣ أفرع.

Siehe ٦٨.

Zu ٨٤ ربيبة (Stiefmutter — Stieftochter).

Das in vielen, besonders semitischen Sprachen zu beobachtende Schwanken der Bezeichnungen für Verwandtschaftsver-

hältnisse ist zweifellos darauf zurückzuführen, daß diese Bezeichnungen eigentlich voces mediae sind, die Reziprozitätsverhältnisse ausdrücken. Dieses Schwanken findet sich besonders auffällig im Äth.; so ist im Geez ሐም „Schwiegervater und Schwiegersohn", ሐማት „Schwiegermutter und Schwiegertochter", im Tigrē *ḥam* „Schwiegervater und Schwiegersohn", ሐማት „Schwiegermutter". Beide werden oft verwechselt und die letztere Form auch für Schwiegervater, Schwiegertochter, Schwiegersohn gebraucht. Im Ḥararī bezeichnet *ḥāmat* alle Grade der Verschwägerung für das männliche, *ḥamātī* für das weibliche Geschlecht (vgl. Nöld. S. 78). Bei ربيب, ربيبة ist aber wohl noch ein anderer Grund für den scheinbaren Gegensinn wirksam gewesen, nämlich der abstrakte (infinitivische) Charakter der Form فعيل, die entsprechend ihrem Ursprung als Verbalnomen, das konkret angewendet wird, sowohl aktives, wie passives Partizip sein kann (vgl. ٦٣, ٧٠, ٨٧). Auf diesen Ursprung weist auch die Bemerkung Ibn al-Anbārī's (S. 93), daß es in der Bedeutung „Stieftochter" in Verbindungen wie امرأةٌ رَبيبٌ, جاريةٌ رَبيبٌ ohne Femininendung bleibt, wie das auch sonst bei dieser Form der Fall ist.

Zu ٨٥ كرى.
Siehe ٧١.

Zu ٨٦ مسجور (voll — leer).

Auch bei diesem Worte wird man sich nur schwer zur Annahme des Gegensinnes entschließen können, da für die Bedeutung „leeren" eigentlich keine Belege vorliegen, während „füllen", anfüllen" ganz gewöhnlich und vielfach belegt ist. Die einzige Stelle, die für „leeren" in Betracht käme, ist *Qor.* 81, 6: وإذا البِحَارُ سُجِّرَتْ. Es gibt aber wenige Stellen im Qorān, die so viele und so widersprechende Auslegungen gefunden haben, wie gerade diese: „wenn die Meere gefüllt werden", „wenn die Meere überfließen", „wenn die Meere ineinanderfließen und eins werden", „wenn die Meere fortfließen", „wenn die Meere in Brand geraten", „wenn die Meere wasserlos werden", „wenn die Meere infolge des Weltenbrandes austrocknen" u. a. Diese verschiedenen Auslegungen haben ihren Grund darin, daß man sich nicht vorstellen konnte, wie die Meere sich füllen sollten, da sie ja schon mit Wasser gefüllt sind; so

erfand man, entsprechend den anderen παράδοξα und ἀδυνατά des Weltunterganges, auch für das Meer einen Vorgang, der dem gewöhnlichen Zustande entgegengesetzt sein sollte und legte dem Worte سجر im Widerspruche mit seiner gewöhnlichen Bedeutung willkürlich einen Gegensinn unter. Welche von diesen Bedeutungen an unserer Stelle vorliegt, ist schwer zu entscheiden, man wird aber mit „zum Abfluß bringen“ oder „zum Überfließen bringen“ nicht weit fehlgehen. So kämen wir auch dem angeblichen Gegensinn nahe. Die zweite Stelle, wo angeblich „leeren“ vorliegt, ist der Ausspruch einer Sklavin aus dem Ḥiğāz, die von einem vollkommen ausgetrockneten Brunnen gesagt haben soll: انّ حَوْضَكم لَمسجور. Hier liegt aber gewiß entweder eine Ironie oder, wie die Nationallexikographen meinen, ein Euphemismus boni ominis causa vor; man müßte aber, um darüber zu entscheiden, auch die Situation kennen. Als Grundbedeutung wäre also etwa „fließen lassen“ anzusetzen; dazu würden auch die sonstigen Bedeutungen der Wurzel gut passen: „das Haar herabhängen, wallen lassen“, in der VII. Form „in langer Reihe hintereinander herschreiten“, مسجور „aufgereihte Perlen“. So wäre es auch denkbar, daß die vox media „fließen lassen“ sich in zweifacher Richtung entwickelt hätte: einerseits „einfließen lassen“, anderseits „ausfließen lassen (in ein anderes Gefäß)“; mit der zweiten Bedeutung wären wir dann bei „leeren“ angelangt. Aber diese Belege können, wie gesagt, in keiner Weise zur Annahme eines Gegensinnes zwingen, dieser hat vielmehr seinen Ursprung in der Qorānexegese.

Zu ٨٧ تبيع (wer einer Frau folgt — Frau, der man folgt). Siehe ٧.

Zu ٨٨ مفازة (Rettung — Untergang).

Nimmt man (Nöld. S. 95, 96) als Grundbedeutung der Wurzel „weggehen“ an, so ergibt sich daraus einerseits „vergehen, umkommen“, anderseits „entgehen, entkommen“ ohne Zwang als doppelte Ausprägung einer vox media.

Zu ٨٩ رتو (schwächen — stärken).

Beide Bedeutungen sind gut belegt. هذا طعام يَرْتُو الفؤاد „eine herzstärkende Speise“. Hingegen „schwächen“ Ḥāriṯ, *Mu'allaqah* v. 26 (Quṭrub S. 258, 9):

„Einen (Berg) mit düsterer Miene gegenüber allem, was da kommen mag, den ein schwerer Schicksalsschlag nicht schwächt“.

Nöldeke (S. 98) meint, die Grundbedeutung „zusammenschnüren“ sei als Bild für Schwäche (Hemmung) und für Stärke (Festigkeit, solides Zusammendrängen) gebraucht. Es ist aber wohl nicht zu übersehen, daß diese Wurzel nach Ausweis der Lexika noch andere konkretere Gegensinnigkeiten aufweist, die gewiß primär sind, während die erwähnten psychologischen Metaphern erst von da übertragen sein könnten; so bedeutet رتو auch „einen Schlauch zusammenziehen, zusammenbinden“ und „lockern“, ferner „den Eimer langsam heraufziehen“ und „hinablassen“. Diese Gegensinnigkeiten lassen sich aus einer Grundbedeutung „zusammenschnüren“ nicht wohl ableiten. Man könnte etwa an eine Beeinflussung durch die Wurzel رتأ denken, die „den Knoten knüpfen, bleiben, verweilen“, aber auch „entlassen werden, weggehen“ bedeutet also auch einen Gegensinn aufweist, aber die Bedeutungen sind doch zu verschieden, um eine solche Vermutung zu bestätigen.

Zu ٩٠ تأثّم (sündigen — sich der Sünde enthalten).

Die zweite Bedeutung ist die gewöhnliche, die erste wird von den Lexika nicht aufgeführt (vgl. Lane S. 22 a, b); nach den Nationallexikographen gibt es 6 Verba der V. Form, die alle bedeuten: sich von dem abwenden, was durch die Wurzel ausgedrückt ist, nämlich تأثّم, تحوّب, تحنّث, تحرّج, تنجّس, تهجّد. Aber nur von تأثّم und تحنّث wird die Bedeutung „sündigen“ behauptet (Anb. S. 109 und 116). Da diese Verba offenbar Denominative sind, so ist die Bedeutung „sündigen“ gewiß als möglich zu betrachten, muß aber in Ermangelung eines Beleges doch sehr zweifelhaft bleiben.

Zu ٩١ فرى (zerschneiden — zusammennähen).

Der scheinbare Gegensinn ergibt sich leicht aus der Grundbedeutung „schneiden“; dieses Schneiden kann ein Zerschneiden im Sinne der Zerstörung sein, oder ein Zuschneiden, Zurechtschneiden (Schuster, Schneider). Ein guter Beleg für die Bedeutung „zurechtschneiden“ ist der Vers Quṭrub S. 258, 15: „Du schneidest wirklich zurecht, was du ausgemessen hast,

aber manche Leute messen aus, schneiden aber dann nicht zurecht“.

Zu ٩٢ شَفّ (Gewinn, Vorteil — Verlust, Einbuße, Nachteil).

Die Belegstellen können nur die zweite Bedeutung erweisen; für die erste werden einige Redensarten angeführt, wie مَا أَحْرَصَ فلانا على الشفّ, was erklärt wird mit على الرِّبْح, oder فلان أَشَفّ من فلان d. h. أَفْضَل وأكْبَر سِنًّا. Auch die zahlreichen Stellen der *Ḥamāsah* geben nur die zweite Bedeutung. Von einer Münze oder einem Gewichte gesagt, soll يَشِفّ قليلا bedeuten: يزيد oder ينقص. Diese Anwendung könnte eine Handhabe zur Erklärung dieses höchst auffälligen Gegensinns geben; nimmt man als wahrscheinlichste Grundbedeutung „abschaben, abreiben“ an, so könnte شفّ als Konkretum Dasjenige sein, was man von einem Gewichte oder einer Münze in betrügerischer Weise abschabt, um sich dadurch einen Vorteil zu verschaffen (Kipper und Wipper). شفّ wäre dann einerseits das Minus an Gewicht, anderseits der durch das Kippen gewonnene Vorteil. In weiterer Entwicklung könnte dann شفّ überhaupt das unrichtige Gewicht bedeuten, sei es als Minus oder Plus. Wenn auch diese Erklärung nur eine Vermutung ist, so ist doch auch zuzugeben, daß solche betrügerische Manipulationen an Maß und Gewicht zu einer derartigen Bedeutungsentwicklung führen konnten.

Zu ٩٣ بَرَّدَ (kaltmachen — erhitzen).

Als angeblicher Beleg für die Bedeutung „erwärmen, erhitzen“ wird der Vers Quṭrub S. 258, 3 v. u. zitiert. Zur Erklärung dieses Verses gibt Ibn al-Anb. selbst und *Lisān* 4, 49 an, es sollte heißen: بَلْ رِدِيهِ, woraus durch Assimilation بَرِّدِيهِ entstanden ist.

Zu ٩٤ جونة.
Siehe ٧٩.

Zu ٩٥ وراء.
Siehe ١٢.

Zu ٩٦ بَرِح (aufhören, verborgen sein, sich verbergen — sich zeigen).

Für dieses Wort gibt nur Quṭrub im Widerspruch mit allen anderen Lexikographen die Bedeutung استتر an, während es sonst immer „aufhören, ablassen, weggehen" bedeutet und synonym mit زال ist. Die Bedeutung „offenbar werden, sich zeigen" liegt ebenfalls ursprünglich nicht vor, sondern ist nur aus der Redensart برح الخفاءُ erschlossen, die aber eigentlich bedeutet „der Zustand der Verborgenheit hat aufgehört", also „das Verborgene ist sichtbar geworden, hat sich gezeigt".

Bemerkenswert sind einige Fälle, wo برح ohne Negation steht in der Bedeutung لا أبرحُ, so Anb. S. 92:

وَأَبْرَحُ مَا أَدَامَ اللّٰهُ قَوْمِى ✱ بِحَمْدِ اللّٰهِ مُنْتَطِقًا مُجِيدًا

„Ich werde, solange Gott mein Volk bestehen läßt, durch Gottes Gnade nicht aufhören, einen Gürtel zu tragen und einen guten Renner zu reiten".

Oder (Imra'a-l-Qais, Ahlw. 52, 22):

فَقُلْتُ يَمِينَ اللّٰهِ أَبْرَحُ قَاعِدًا ✱ ولو قَطَعُوا رَأْسِى لَدَيْكِ وَأَوْصَالِى

„Ich sprach: bei Gott, ich werde nicht aufhören zu bleiben, mag man mir auch bei dir den Kopf und die Gliedmaßen abhauen".

Zu ٩٧ دعظاية (lang, groß — kurz, klein).

Drei synonyme Adjektive dieser eigentümlichen Bildung werden von den Lexikographen angeführt: جعظاية, دعكاية, دعظاية; für alle drei wird als Grundbedeutung angegeben لحيم oder كثير اللحم, also „fleischig, muskulös, dick"; dazu fügen sie freilich als spezielle Bedeutung قصير, setzen aber hinzu: ولو طال oder طال أو قَصُرَ. Daraus geht mit Sicherheit hervor, daß die Grundbedeutung „fleischig" ist. Da aber der Kleine, Untersetzte fast immer den Eindruck des Dicken macht, so kann es wohl zunächst auf diesen gehen, aber durchaus nicht ausschließlich. Die Femininendung, die auch für das Maskulinum gilt, zeigt vielleicht, daß eine verächtliche Eigenschaft bezeichnet werden soll (siehe auch ۴٩).

Zu ٩٨ قاسط (gerecht — ungerecht).

Auch dieses Wort können wir nicht als *Ḍidd* betrachten, da nur die IV. Form „gerecht handeln" bedeutet, die I. Form aber „ungerecht handeln". Es liegt hier wieder die von den Grammatikern als „umkehrende" bezeichnete, von uns als

Denomination aufgefaßte IV. Form vor. Für die I. Form wird nun zwar ebenfalls die Bedeutung „gerecht handeln" behauptet, aber nicht bewiesen und belegt. Der Grund für diese Behauptung dürfte in einer abweichenden Vokalisation von *Qor*. 4, 3 zu suchen sein: وإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فى اليَتَامى „und wenn ihr befürchtet, gegenüber den Waisen nicht gerecht zu handeln"; dafür ist auch die Lesart تَقْسُطوا überliefert, die dann notwendig die Bedeutung „gerecht handeln" bekommen müßte. Die Bedeutungen für die I. und IV. Form sind gut belegt: *Qor*. 49, 9 أَقْسِطُوا إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ المُقْسِطِينَ „handelt gerecht, siehe, Allāh liebt die, die gerecht handeln".

Ḥāriṯ, *Muʿallaqah* 28:

مَلِكٌ مُقْسِطٌ وأَكْمَلُ مَنْ يَمْشِى ومِنْ دُونِ مَا لَدَيهِ الثَّنَاءُ

„Ein gerechter König, der vollkommenste von denen, die da (auf Erden) wandeln, hinter dessen Verdiensten das Lob zurückbleibt".

Qor. 72, 15 وأَمّا القاسطون فكانوا لجهنّم حطبا, „was aber die Ungerechten betrifft, so sind sie Brennstoff für die Hölle". Belege aus anderen semitischen Sprachen bei Nöldeke S. 98.

Zu ٩٩ قرأ (menstruieren — rein sein).

Der scheinbare Gegensinn ist von Redslob (S. 23, Anm. 5) erklärt worden; er besteht in einer dialektischen Verschiedenheit zwischen den Mundarten von Ḥiğāz und ʿIrāq; im ersteren bedeutet es „rein sein", im zweiten „menstruieren". Der Gegensinn beruht nach Ansicht der Nationallexikographen darauf, daß die Zeit der Menstruation als eine Periode der Unreinheit der Frau gilt und daß somit dasselbe Wort „Reinheit" und „Unreinheit" bedeutet. Nach Quṭrub hat allerdings die IV. Form allein die Bedeutung „menstruieren", die I. Form aber nur „rein sein". Die von Redslob vermutete Bedeutungsentwicklung von قرء „Akt der Menstruation, welche zugleich die Reinigung bewirkt, also der durch die Menstruation herbeigeführte Übergang aus dem Zustand der Unreinheit in den der Reinheit" trifft gewiß das Richtige. Die Grundbedeutung ist „Zeitabschnitt, Periode", dann speziell wie im Deutschen die

für die Frau bedeutungsvolle Zeit, also eine Bedeutungsentwicklung durch Verengerung der Begriffssphäre, die sich auch in anderen Sprachen findet: *menses*, *μῆνες*. Auf semitischem Gebiete ist eine Parallele hebr. עדה „Monatsperiode der Frau" (Jes. 64, 5), entsprechend der Wurzel عدّ „zählen", also „die abzuzählende Zeit" (vgl. عِدَّةٌ „Wartezeit der Frau vor der Wiederverehelichung"). Demgemäß wird man als Grundbedeutung von قرأ („laut lesen, rezitieren") „laut abzählen, skandieren" annehmen dürfen, während قرأ in der Bedeutung „menstruieren" erst von قرء denominiert ist. Eine Art Übergang von einer Bedeutung zur anderen ist die *Lisān* I, 127 angeführte Bedeutung „Zeit zwischen zwei Menstruationen".

Zu ١٠٠ خِطْب (wer eine Frau zur Ehe begehrt — Frau, die zur Ehe begehrt wird).

Der Gegensinn dieses Wortes, das Quṭrub allein anführt, beruht darauf, daß es ursprünglich nur ein Verbalabstraktum ist, das sowohl aktive, wie passive Bedeutung haben kann, ebenso wie das entsprechende نِكْح, das „Heirat" bedeutet. In der جاهليّة pflegte nämlich der Mann, der ein Mädchen zur Frau begehrte, sich vor dem Zelte der Auserwählten aufzustellen und zu rufen: خِطْب (خُطْب), worauf der Brautvater oder Vormund antwortete: نِكْح (نُكْح). خطب bedeutet also zunächst nichts anderes als „Werbung".

Zu ١٠١ معصر.
Siehe ٦٩.

Zu ١٥٢ تفطّر, فُطُر.

Über dieses *Ḍidd*, das außer Quṭrub nur noch Ibn al-Anb. anführt, ist es schwer eine Entscheidung zu treffen, weil weder die Bedeutung von تفطّر (Zustand der Kamelstute, wenn aus dem Euter keine Milch herauskommt), noch die von فُطُر (frisch gemolkene Milch) sicher belegt ist. Die Lexika führen unter der V. Form nur die gewöhnliche Bedeutung „sich spalten, zerreißen, platzen" auf. Immerhin ist es gewiß, daß die Wurzel فطر mit dem Melken im Zusammenhang steht; so bedeutet

فَطَرَ النَّاقَةَ „die Kamelstute mit den Fingerspitzen (Daumen und Zeigefinger) melken", فُطْر ist „eine kleine Milchmenge"; oder ما حَلَبْنَا إلّا فُطْرا „wir haben nur eine kleine Menge Milch gemolken"; oder عاقِرٌ لم يُحْتَلَبْ منها فُطْر „eine unfruchtbare (Kamelstute), von der man nicht einmal ein wenig Milch herausmelken kann". Aus solchen Redensarten geht hervor, daß فطر nicht „melken" schlechthin heißen kann, sondern „ein wenig Milch aus dem Euter pressen". Dieses Verbum ist aber offenbar erst von فُطْر denominiert. In der V. Form kommt das Verb in der Wendung vor: تَفَطَّرَتْ قَدَمَاهُ دَمًا „seine Füße barsten, so daß Blut hervorquoll". So mag auch تفطّر, auf das Kameleuter angewendet, das Hervortreten der ersten Milchtropfen bedeuten; so bedeutet auch im Hebräischen פֶּטֶר „das, was zuerst durchbricht, Erstgeburt". Falls die erste Bedeutung wirklich vorkommt, so mag sie auf einer gewissen hyperbolischen Ausdrucksweise beruhen, also etwa تفطّرت الناقة فُطْرا „das Kamel läßt nur das فُطْر, ein paar Tropfen, also so gut wie nichts hervorquellen".

Zu ١٠٣ خجل (lebhaft, heiter — träge, faul).

Als gewöhnliche Bedeutung dieser Wurzel wird angegeben „aus Scham verwirrt sein und sich regungslos verhalten"; daneben soll es auch von einem Kamele gesagt sein, das auf dem Marsche in Kot und Schlamm versinkt und sich nicht mehr vom Flecke rühren kann. Diese konkrete und anschauliche Bedeutung ist doch wohl als die Grundbedeutung anzusehen, aus der sich die andere abstraktere leicht ergibt. Nimmt man als Grundbedeutung „sich verwickeln" an, so läßt sich خجل als Epitheton des üppigen Pflanzenwuchses gut verstehen; es heißt dann „verschlungen, verfilzt"; von da aus ist nur ein kleiner Schritt bis zur Bedeutung „üppig wuchernd, üppig gedeihend"; auf das Psychologische übertragen, heißt es dann „üppig, ausgelassen, übermütig". Derselbe Bedeutungswandel findet sich außer im Deutschen auch im lat. *luxuria* (*luxurire*) „üppiges Wachstum", dann aber „Schwelgerei, Üppigkeit". Auch als Attribut eines langen Kleides, worin man sich förmlich verwickelt, und einer schwierigen, verwickelten Angelegenheit läßt sich das Wort gut begreifen. Anderseits aber geht aus

der angenommenen Grundbedeutung auch hervor „untätig bleiben, faul, träge sein". Von den Belegstellen aber, die die Bedeutung „lebhaft, heiter" erweisen sollen, ist keine Sicherheit zu gewinnen, da auch andere Auffassungen möglich erscheinen. Ibn al-Anb. gibt ein Ḥadīṯ, wonach Moḥammed zu seiner Frau ʿĀʾišah, die einer Bettlerin ein sehr kärgliches Almosen verabreichen ließ, in vorwurfsvollem Tone gesagt haben soll: إذا جُعْتُنَّ دَقِعْتُنَّ وإذا شَبِعْتُنَّ خَجِلْتُنَّ; das soll heißen: „Wenn ihr (Frauen) hungrig seid, dann seid ihr niedergeschlagen, und wenn ihr satt seid, dann seid ihr übermütig (?)". Man kann aber gewiß nicht behaupten, daß die Bedeutung „übermütig" zu dieser Situation sonderlich passe; viel besser wäre doch wohl „untätig, indolent, impassibel"; weil man aber eine genaue Antithese zu دقع als vorhanden annahm, so entschied man sich für die Bedeutung „übermütig". Ähnlich liegt der Fall bei dem Verse des Kumait (Quṭrub S. 260, 4 v. u.):

„Sie waren nicht niedergebeugt bei dem, was sie wegen der Wechselfälle der Zeit traf, noch waren sie übermütig (?)."

Einige Kommentatoren erklären hier يخجلوا mit يَبْطَرُوا oder mit يَأْشَرُوا, also „ausgelassen, übermütig sein", andere aber mit لم يَبْقَوا فيها بَاهِتِينَ كالإنسان المُتَحَيِّر also „untätig bleiben wie ein perplexer Mensch".

Auch aus dem Verse *Lisān* 13, 213, 3 v. u.:

قد يَهْتَدِي لِصَوْتِيَ الحَادِي الخَجِلْ

„Manchmal läßt sich der muntere (?) Kameltreiber von meiner Stimme führen"

ist nicht ersichtlich, ob hier wirklich „munter" oder nicht vielmehr „träge" gemeint ist. Hingegen ist die Bedeutung „üppig wachsend" sicher belegt durch den Vers Quṭrub S. 260, 2 v. u.:

„In üppigen Wiesen von Ḏafrāʾ- und Ruġl-Pflanzen".

Zu ١٠٤ أقهم.

Siehe ١٧.

(Schluß folgt.)

BEITRÄGE ZUR KRITIK UND ERKLÄRUNG VON IBN ḤAZM'S *ṬAUQ AL-ḤAMĀMA*

VON

C. BROCKELMANN.

Wie so manches Werk der einst so reichen spanisch-arabischen Literatur ist auch die graziöse Jugendschrift des großen andalusischen Theologen Ibn Ḥazm, des ersten Religionshistorikers der Weltliteratur, über die Liebe und über die Liebhaber nur in einer einzigen, im Orient, fern von der Heimat des Autors gefertigten Abschrift erhalten. Sein Buch scheint trotz des anmutigen Inhalts keine weite Verbreitung gefunden zu haben. Ich kenne nur einen späteren Autor, der es benutzt hat, den Ḥanbaliten Ibn Qaijim al-Ǧauzīja, den Schüler des Ibn Taimīja; dieser zitiert in seiner während seiner Haft in Kairo verfaßten *Rauḍat al-muḥibbīn wa Nuzhat al-muštāqīn* (ed. Aḥmed ʿUbaid, Damaskus 1349) den Ibn Ḥazm an mehreren im Index der Ausgabe nachgewiesenen Stellen, hat ein längeres Stück direkt daraus entlehnt (s. u.), und auch an mehreren anderen Stellen Definitionen von ihm übernommen, ohne ihn zu nennen (s. *Rauḍa* 281, 12 = *Ṭauq* 12, 2; *R.* 292, 7 = *Ṭ.* 12, 19; *R.* 295, 8 = *Ṭ.* 12u; *R.* 300, 8 = *Ṭ.* 15, 1).

Da äußere Hilfsmittel fehlen, sind wir mithin für die Wiederherstellung des Textes ganz auf die innere Kritik angewiesen. Diese haben denn auch nach dem ersten Herausgeber D. K. Petrof Goldziher in *ZDMG* 69, 203—7 und W. Marçais im *Mémorial Henri Basset* (Paris 1928) 59—88 mit gewohnter Meisterschaft und gründlicher Sprachkenntnis an dem Texte geübt. Aber auch ihre Bemühungen haben noch nicht alle Schäden der Überlieferung beheben können. Das trat mir, nachdem ich im *Lit. Zentralbl.* vom 18. Dez. 1915 (Nr. 51, Sp. 1276) nur erst ein paar besonders auffällige Anstöße beseitigt hatte, besonders entgegen, als ich nach inzwischen unter verschiedenen Gesichtspunkten öfter wiederholter Lektüre des Textes die sehr ver-

dienstliche englische Übersetzung (*A Book containing the Risâla known as the Dove's Neck-Ring about Love and Lovers* etc. Paris 1931) von A. R. Nykl, der wie der erste Herausgeber als Romanist durch das Problem der Abhängigkeit des provenzalischen Minnesangs von arabischer Kunst für das Studium des Werkchens[1] gewonnen war, etwas näher geprüft hatte. Bei der Beschäftigung mit ihr sind die folgenden Anmerkungen entstanden, die aber niemals der Übersetzung an sich, sondern immer nur der Textgrundlage gewidmet sind. Da nur wenige Werke der arabischen Literatur es an ästhetischem Reiz mit dem Taubenhalsband aufnehmen können, so ist eine so minutiöse Betrachtung, obwohl so viele andere dringende Arbeiten der arabischen Philologie noch zu erledigen sind, doch vielleicht nicht ganz ungerechtfertigt.

3, 23: واكثر ذلك, das Nykl mit "besides" wiederzugeben versucht, hat in der Tat keinen Sinn, l. فى اكثر ذلك "und dies (von sich selbst zu reden) ist zumeist die Gewohnheit der Dichter".

4, 1: Gegen Marçais' Verbesserungsvorschlag يجشمونى, dem Nykl in der Übersetzung zunächst folgt, wendet er in den Anm. mit Recht ein, daß Ibn Ḥazm für den von M. beabsichtigten Sinn ("mes amis m'imposent de faire des vers") sonst *kallafa* gebraucht, aber sein Vorschlag, die LA der Hds. festzuhalten und "my friends blame me" zu übersetzen, paßt nicht in den Zusammenhang. Es wird يتجشمون zu lesen sein: „denn (auch) meine Freunde bemühen sich, ihre Erlebnisse in ihrer Art und Weise auszudrücken".

4, 2: وناسبه الىّ ist nicht "what relates to myself" sondern وناسِبُهُ الىّ „Es genügt mir, was mir auf diesem Gebiete begegnet ist, dir zu berichten und es mir selbst zuzuschreiben".

7, 11: الصعاد المعتدل als Prädikat zur Substanz der Seele kann nicht wohl "the essence of a straight, wellbalanced lance" sein, abgesehen davon, daß صعاد als Pl. von صَعْدَة, woran N.

---

1 So möchte ich trotz des Einspruchs des Übersetzers die *Risāla* im Gegensatz zu dem wuchtigsten Werk des Autors, dem *Kitāb al Fiṣal*, auch weiter nennen, und glaube damit seinem Andenken nicht zu nahe zu treten.

dachte, ja ein fem. Adj. erforderte; es ist صَعّادِ zu lesen wie 10, 17, wo N. richtig übersetzt "your steadily upward light".

7, 3—12: Zitiert Ibn Qaijim al-Ǧauzīja *Rauḍa* 85, 16.

7, 20: على حسب كونه bildet mit dem folgenden تناهى zu Beginn des zweiten *Bait* ein Satzglied („insofern sie ihre Vollendung erreicht hat"), während N. sie trennt.

7, 24—8, 8: *Rauḍa* 86/7 mit den besseren Lesarten 8, 2 يُمْنَحُهُ „der dem Menschen zuteil wird" wie im Ms. u. Z. 8 المتمكن „der sich der Seele bemächtigt". 8, 15—20 = *Rauḍa* 87, 6—12.

12, 3: Wie المنقّبة ist auch والمعبّرة zu lesen, „es (das Auge) erforscht ihre (der Seele) Geheimnisse und drückt ihre geheimen Gedanken aus" (N. "it is the path for scrutinising its secrets, and a bridge to its innermost thoughts").

12, 8: N.'s Übersetzung bringt eine Negation in den Text, die nicht überliefert ist und den Sinn stört: "Then comes the engaging in conversation wherein he cannot address himself to another person than his beloved even if he does on purpose". Vielmehr „dazu (zu den Zeichen der Verliebtheit gehört) es, daß man sich in der Unterhaltung gerade an einen anderen als die geliebte Person wendet, auch wenn man eigentlich diese meint".

12, 24 lies: ممتنعا oder يمتنع „Ein Zeichen der Verliebtheit ist auch, daß der Mann all sein Vermögen freigebig verschwendet, mit dem er vorher zurückhaltend war".

13, 3: Das überlieferte فقر, das Marçais in فقير oder نبر ändern wollte, wird in der Tat mit N. in der Bedeutung „Krüppel" (Ṭarafa 5, 27) zu halten sein, aber تجمّل ist nicht "became handsome", sondern „suchte sich schön zu machen".

13, 9 l.: لَفْظِهِ الْمُسْتَطْرَفِ الغَنِجِ „wenn er spricht, höre ich von meinen Gesellschaftern nur auf seine schön kokettierende Rede" (N. "but only to the words of the bashful flirting one").

14, 18: Petrof's Lesung يبتدى behält N. mit Recht gegen Marçais' Vorschlag bei; dann ist aber in Z. 19 فصار zu lesen, obwohl auch so noch die syntaktische Fügung des seinem Sinne nach ganz klaren Satzes recht locker bleibt.

15, 9, 10: Der Text ist in Ordnung, aber nicht die Wolken, wie N. meint, sondern die Sterne werden mit den Gedanken

des Liebenden verglichen, die man nur vermuten kann, wie die Sterne durch Wolken verhüllt werden.

15, 22: Da, wie Marçais gezeigt hat, in jedem Halbvers je zwei Gegensatzpaare einander gegenüberstehen, ist es unmöglich im ersten das überlieferte النوى mit N. als "separation" zu halten. Nun bedeutet ja aber نَوًى eigentlich „Ziel" (s. Nöldeke, *NBsS* 189), nicht nur das getrennte Reiseziel, daher die Ferne, wie Nāb. 27, 15 („laß von ihr ab, da ihr Reiseziel fern ist"), Ṭar. 5, 17 („wenn auch ihr Reiseziel einmal fern ist"), *Mufaḍḍ.* 9 (Lyall 10) 9, sondern auch das gemeinsame Ziel und daher die Vereinigung Zuhair 1, 7 („sie lief mir quer über den Weg, da sagte ich zu ihr: ‚lege den Weg zurück nach einem glücklichen Ziel, und wann treffen wir uns' ?"), 'Omar b. a. Rab. 279, 1 („als wir uns getroffen hatten und die Reise mit uns zur Ruhe gekommen war"), Mu'aqqir b. Ḥimār in *LA* 20, 222, 14 („da warf sie den Stab hin und die Reise kam mit ihr zur Ruhe") wie auch نِيَّة in dem von Ibn Barrī, *LA* a. a. O. zitierten Verse („und zuvor hat uns noch nie ein gemeinsames Reiseziel vereinigt"). Ibn Ḥazm beabsichtigte aber offenbar noch eine besondere Feinheit, indem er die Gegensatzpaare النوى und الهجر, العتب und الرضى miteinander verschränkte. Ist also النوى festzuhalten, dann kann nicht im zweiten Halbvers mit Marçais انواء für das überlieferte انداد gelesen werden; vielmehr empfiehlt sich nun erst recht Tallgreen's Vorschlag انظار.

17, 14: يوم واسط in der berühmten *Marṯija* auf Jezīd b. 'Omar b. Hubaira (*Ḥamāsa* [Fr.] 372/3, Wright, *op. ar.* 102, Ibn Ḫall. K. II 369, Ṭabarī, anno 132) ist natürlich der Tag seiner Ermordung in Wāsiṭ (Müller, *Islam* I 459), nicht "the day of departure" N. 18, 13: لمّة ist nicht "friendly talk", N., sondern „Gesellschaft", das Dozy zwar nur aus Bocthor verzeichnet, das sich aber bei dem Spanier Ibn Ḫāqān, *Maṭmaḥ al-anfus* (Stambul 1302) 85, 17 schon in dieser Bedeutung findet.

20, 21: صحبة السلطان ist nicht "love of power", sondern „Verkehr mit dem Machthaber".

20, 23: Die Verbesserung منه für فيه im Ms. ist wohl eleganter, aber nicht notwendig. Der Vers heißt aber nicht: "and has made me love him with a noble attachment", sondern „und hat mich einen großen Schatz in ihm finden lassen".

22, 10: Der Vers, dėn N. als "not clear" bezeichnet, ist ganz in Ordnung, wenn man فاعرفها liest „ich war ihr nie begegnet, ehe ich sie sah, so daß ich sie hätte wiedererkennen können" (N. "My eyes have never seen her before, so I could recognize her").

24, 12: تُحِلْهُ wollte Goldziher in تَحُلُّهُ verbessern, seine Übersetzung: „lasse sich nicht auf ihn herab" bezeichnet N. aber mit Recht als unverständlich. Seine eigene Auffassung des überlieferten Wortes ("and even if they did not modify it") ist unhaltbar. Es heißt „Wenn sie (die die Seele belastenden irdischen Hemmnisse) die Liebe auch nicht unmöglich (eig. absurd) machen, so hindern sie sie doch".

24, 23: Das überlieferte أَكْذَبَ braucht nicht geändert zu werden, der Vers kann aber weder: "This, according to the fundamental laws is more false than Mani" noch "showed Mani to be a liar" heißen, sondern besagt: „sowie Mani (die Leute) über die Grundlagen (der Religion) täuschte".

25, 1: Der Vers ist wohl in Ordnung, muß dann aber heißen: „Im Herzen ist nicht Raum für zwei Geliebte und selbst das Neueste kann nicht zweites werden"; N.: "Now (l. nor) can the most favorite thing have there a second".

25, 10: صحبه „das passierte ihm" kann ich zwar sonst nicht belegen, ist aber wohl verständlich. N. "This is true of many women" als ob صحّ dastünde.

25, 13: l. قبلها für بعدها. Der von N. mehrfach mißverstandene Passus lautet: "Sum tardissimus in ejaculando; femina orgasmum suum passa est vel interdum iteravit, priusquam mihi ejaculatio et orgasmus ad finem pervenerunt; nunquam ante feminam elangui".

27, 15: وبها الامثال سائرة nicht "represent the sum of total comparison", sondern: „die ja (wegen ihrer Schönheit) sprichwörtlich sind".

34, 2: Marçais' Übersetzung seiner Konjektur وزِيِّى "et en ma conduite je suis l'ennemi des hypocrites" ist grammatisch unmöglich, da das Subjekt *je* fehlt und زِيِّى nicht zu konstruieren wäre. N.'s Übersetzung: "and my conduct is odious to hypocrites" verstößt gegen den Sinn, abgesehen davon, daß

ماقت nicht "odious" heißt. Lies وسِيّى „während meinesgleichen doch die Heuchler haßt".

35, 10: „Doch das sei ferne, denn ihren Wunsch zu erfüllen hindert mich das Schwinden des Verstandes und die Not, in die ich geraten". N. dagegen: "Would that some one else than whom they singled out, were responsible for my reasons departing and plunging into trouble".

Eb. 10: فَمُهم ist einfacher Druckfehler für فَهْمُ und kann nicht "their mouth" heißen.

37, 23: محمود المذاهب جميل الطريقة sind besser wie مرضىّ als Epitheta zu محفل zu nehmen, und بائنا بنفسه ذاهبا بها heißt nicht "and he was acting in accordance with it", sondern „indem er sich abseits und für sich hielt".

38, 2: Goldziher's Vorschlag بيتة für بيته zu lesen, ist unverständlich. N. gibt den Sinn des Satzes richtig wieder; dieser erfordert aber ممن بيته خير وله تقدم الخ.

38, 17: الا بما ضرره عليه اعود منه على المقصود الخ ist als zusammenhängender Satz ganz in Ordnung. („Der Liebende findet manchmal kein anderes Mittel, sich für Verrat usw. zu rächen) als etwas, dessen Schaden ihn mehr trifft als den Angegriffenen, nämlich Aufdeckung und Bloßstellung". Dafür N.: "except in some thing that would do him harm and the most advantageous for him in his purpose is the disclosing and making public".

39, 6: Die unleserliche Stelle der Hds. kann wohl nichts enthalten als وربّما ترى. Z. 8, 1 فعادت.

40, 6: اذ القرطاس والحبر والخطُّ kann nicht heißen "as if he were paper and ink and the writing". Für اذ l. له „Hilf ihm, denn wegen des Übermaßes seiner Sorgen weinen schon Papier, Tinte und Schrift über ihn".

40, 20: Die Syntax erfordert انتصارٌ.

42, 10: ولى خطّة الردّ hat schon Pétrof durch Verweis auf Dozy richtig bestimmt: „er bekleidete das Amt des Anwalts der Bedrückten", N.: "he was accused of having apostatized".

45, 14 l.: ازراءٌ und اذلالةٌ, da لم يعدم vorhergeht; ersteres heißt nicht: "he will have influence on his opinion", sondern „Verachtung gegen seine Einsicht".

46, 3: Die vom Herausgeber verworfene LA der Hds. معانى ist richtig.

46, 21: Für ضريبّة, das N. sinngemäß durch „task“ übersetzt, ist ضريبة zu lesen, s. außer Dozy noch Einleitung zu Ferazdaq 514.

47, 14: فاستجلبا ما هما فيه من الخلوة kann nicht heißen: “and selected a place in which they could converse alone”, l.: فاستحليا „da genossen sie ihre (vermeintliche) Einsamkeit“.

48, 1 hat N. das فعل التعجّب verkannt; nicht: “Have a great distress out of his steady company”, sondern „Wie großen Kummer bringt solche Vereinigung!“.

48, 3: Für بترضيه ist nicht mit Pétrof بترضّيه, sondern بترضيته zu lesen. Ebenso Z. 14 ترضيته.

50, 6: وحدّث فى حبّ لم يكن scheint trotz der Kürze in Ordnung „und er sprach von einer Liebe (des verleumdeten Liebhabers), die nicht existierte“; N. “and people in love do not speak up”.

50, 7 l.: فلو شاهدت „und wenn du gesehn hättest, wie der Liebhaber sich entschuldigte“; N. “And when I saw” usw.

51, 23 l.: فيضرّك wie bei Ibn Qotaiba, *ʿUjūn al-aḫbār* (ed. Kairo) III, 79, 4, wo ʿAlī als Quelle genannt wird; im übrigen weichen beide Versionen stark voneinander ab.

53, 2: „Alle Anlagen sind dem Gläubigen angeboren außer Betrug und Lug“, nicht: “A believer may have natural defect except treachery and lie”.

53, 14: واياكم وقاتل: l. وايّاكم. nach A. Fischer's Vorschlag واقاويل.

53, 16: ولى الىّ آل الخ bezeichnet Marçais mit Recht als unverständlich. N. sucht in dem آل eine Anspielung auf das آل in Vers 22; das ist aber wegen des folgenden sachlich unmöglich und sprachlich nicht konstruierbar. Der Zustandssatz وقد نقل الخ in Z. 17 erfordert vor sich einen Hauptsatz mit einer wichtigen Angabe; diese muß in ولى الخ stecken, also ولّى und danach عنّى für الىّ; also: „Die Familie des Dichters Abū Isḥāq usw. hatte sich von mir abgewandt, da einer meiner Freunde ihm im Scherz Lügen über mich hinterbracht hatte“.

54, 12: مخبر kann auch als Passiv gelesen nicht "proved" heißen, abgesehen davon, daß dies nicht in den Zusammenhang paßt. Lies مخيّل: „Alles, was du verborgen hieltest, hat sich teils als Täuschung herausgestellt, teils als ein Zustand, der mir die Schlechtigkeit deines Charakters (eig. Religion, s. Dozy) klar gezeigt hat; wie mancher Zustand wird durch einen anderen deutlich, sowie die Urteile aus Schwangerschaft die Unzucht beweisen". N.: "Everything you have (carefully) concealed, has appeared between proved and imagined: And it shows to me clearly the ugliness of your criterion! How many conditions have been clearly shown by other conditions, as verdicts are confirmed by the fruit of fornication".

55, 23: Marçais' von N. nicht berücksichtigte Emendation ist unbedingt erforderlich.

56, 2: اصناف, das N. als "the variegated (plants)" wiedergibt, ist unmöglich, da der Parallelismus der folgenden Glieder auch hier einen Infinitiv erfordert; es wird also bei Marçais' التفاف bleiben müssen.

64, 5: l. يُرْهَبُ „Meine Lieben schätzte ich wie meine Naturanlagen, auf denen mein Leben beruht, und derentwegen man den Tod fürchtet". N.: "My life is in them and death is afraid of them" mit einer unwahrscheinlichen Erklärung.

64,7: Für تطيبه verlangt das Metrum طَيِّبَتُه.

64, 15: Für das unmögliche أَرْءَتْ (Ms. اريَتْ) ist أَرْبَتْ zu lesen; im übrigen ist nach Marçais' Vorschlag zu übersetzen: „Wie oft brachten reichliche Nahrung die Folgen von Mangel, und mancher Hunger brachte Überfluß als Folge mit sich". N.: "And how many granaries show (hypocritically) the last of their provisions, while perhaps both the giver and the borrower are suffering hunger".

64, 23: فخذ من جراها (N. "and take for her sake") l. جداها „und nimm von ihren Gaben".

65, 13: l. حادثة من ملل „oder aus Furcht vor einem Schaden, der durch Überdruß entsteht" (N.: "or because of fear of misfortune that satiety might intervene").

70, 18: Das Metrum *Sarī'* (nicht *Mutaqārib*, wie N. angibt) erfordert كانت الى دَهْرِى لِى حاجَةٌ.

75, 12: Goldziher's Verbesserung von ادب in اذى ist überflüssig; denn ادب ist hier wie öfter „Züchtigung", s. Ja'qūbī II 238, 4, Reinhardt, *'Omān* 226 und Dozy.

76, 4: Goldziher's Vorschlag تجمّله zu lesen hat N. mit Recht nicht berücksichtigt; ما تحمّله "what she imposes upon him" ist ganz in Ordnung. Den Schluß des Satzes, den Marçais als heillos verderbt bezeichnet, übersetzt N. (allerdings mit dem Zusatz "not clear") "and not be indifferent to her point of view, nor disparage her hopes"; er liest also لاهله und لطلعه. Aber طلعه kann nicht "point of view", noch طروقا "disparaging" sein. Der Text scheint aber richtig, indem طروقا und طلعه sich chiastisch entsprechen; da dem ثؤوبا „gähnend" ملّة „Überdruß" gegenübersteht, und طروقا (s. Dozy) „nächtlicher Besucher" heißt, muß طلعه einen ähnlichen Sinn haben; wenn man nicht طليعة lesen will, darf man vielleicht annehmen, daß طُلَعَة, das sonst nur weiblich gebraucht wird, hier nach dem Muster von نُكَحَة usw. als männliches Deteriorativ gebraucht sei. Also: „(Vom Liebhaber kann man verlangen,) daß er kein ewig gähnender Besucher und kein nächtlich heimsuchender Langweiler sei".

79, 25: تبتيته ist in Ordnung „er hoffte mit ihr (der Sorge um sein Liebchen) fertig zu werden;" N. "to go back home" scheint an eine Ableitung von بيت gedacht zu haben.

80, 18: N. folgt Marçais' Lesung ودى علّة "This is an illness" usw.; aber der Versanfang mit dem *wāwu rubba* ist so typisch, daß man ihn nicht ohne zwingenden Grund verwerfen wird: „Es gibt einen Kranken" usw.

83, 16: In der Lücke kann wohl nur سال gestanden haben: „Ist es nicht wunderbar, daß, obwohl ihre Tränen flossen" usw.

85, 20: Das Metrum verlangt كأنّى.

85, 21: l. لأنّنى für كأنّنى; فيهنّ kann sich gegen N. nicht auf Frauen beziehen, sondern nur auf das هُنّ in 20 zurückweisen, also muß es auf بالفاظك gehen; das erfordert die Lesung حُكِّمْتِ: „Ich habe meine Wünsche nicht erreichen können, weil ich über die übermäßige Macht, die dir in ihnen (den Worten) gegeben war, spottete"; N. "and did not have the power to realise my wish, as if on account of the excess of what I had power over, with regard to them, I were scoffing".

87, 2: l. تعكيمه „und vielleicht nimmt der, der das Unangenehme beschleunigt, obwohl er nicht weiß, was ihm bestimmt ist, damit das ihm sonst zustehende freie Recht der Wahl (s. Dozy) vorweg"; N. "and perchance he who anticipates unpleasant things is not positively certain of what he anticipates his judgement about".

94, 14: Der Parallelismus zu den vorangehenden Perfekten erfordert auch für den Inf. واستطالة — den N. mit الكلام gleichstellt ("very voluble in his talk, and in the lengthiness of explanation"), obwohl dann mindestens der Artikel nötig wäre — das Perf. واستطال.

94, 24: Streiche das erste لا und l. ولا تَجَزُّوٌ فيه „Gott, von dem die Himmel und die Sphären, alle Welten und alle Wesen sich ableiten, ohne daß in ihm eine Teilung stattfände"; N. "God which embraces heavens, firmaments and universes all; and nothing that exists can trace its origin beyond it, and cannot divide it".

95, 21: l. وَعُضْوٍ „Gar manches Glied eines Kamels wiegt doppelt so schwer, als was du an einer Ziege abschätzest; drum kümmere dich nicht um die Tadler" (N: 'and use the stick on him who blames you").

99, 13: l. لدغ; 23: l. فعلى „und alles dies entspricht der Natur des Menschen"; N. "and either of these two ways of acting (vary according to) the power of man's nature".

101, 18: l. تسلو wegen des vorangehenden سوف.

104, 20: Goldziher's Vorschlag ضرباتة für ضربانة ist falsch; die schon bei Freytag verzeichnete Redensart findet sich noch *Naqā'iḍ* ed. Bevan 70, 13; 1068, 2; *Aghānī*[2] X 15, 16; *Eclipse of the Abbas. Chal.* II 404, 8; Ibn Taghribirdī 1509, 20. 106, 3. Das von Marçais durch خدور ersetzte غرور ist richtig, aber für يَكَمّ ist besser يَلُمّ zu schreiben. „Ich sehe dich (die allzu gefällige Geliebte) wie einen Wunsch, bei dem es für niemanden, der darum anhält, wenn es auch noch so viele wären, eine Enttäuschung gibt"; N. "I see you like wishes which are not forbidden, even if there are so very many, to him, who comes near them".

110, 7 übersetzt N. mit Recht als ob dastünde إلّا صفاء.

110, 8: Für Goldziher's عزاليها l. عزاليَها.

115, 7: وبالطرا, das N. mit dem vorhergehenden في البيوت verbindet, ("and sitting in houses and dwellings") ist وبالحرى zu schreiben und heißt „es kommt vor, es kann leicht geschehn" (s. Freytag) Ṭabarī III, 669, 14; Ibn Qotaiba, *Poesis* 362, 14; Bilauhar wa-Bud. 173, 3; Ibn Qaijim al-Ǧauzīja, *Kitāb an-Nisā'* 53, 21.

115, 9: Nach ولقد ist قيل zu ergänzen.

118, 21: حين اعمرت kann nicht heißen "when she was a young girl", l. اعصرت „als sie mannbar geworden war".

120, 20: l. تُلَمْ „drum sollst du nicht getadelt werden".

120, 22: محلول المقالة زارى kann nicht heißen "(words) of one who repels and dodges the issue"; l. محدود „wie einer dem man das Wort verbietet, ein Tadler".

121, 17: احدى بنات الحرس kann nicht heißen "one of the vicissitudes", l. الخرساء „des Unglücks".

121, 22: Marçais' Vorschlag, كُلٌّ für كلٌّ zu lesen, fügt sich nicht in die Konstruktion. N.'s Übersetzung: "one in whose godliness every godly man believed" trifft den Sinn; das kann aber يُعَدُّ في نسكه nicht heißen; l. يَعُدُّ نُسُكَهُ. عدّ „mitzählen", daher „achten" findet sich auch *Aghānī*[2] III, 28, 26.

122, 15: ابو الحسين احمد بن يحيى بن اسحق الرويدى ist الروندى, der berühmte Gegner der Muʿtaziliten, s. Ibn Ḫallikān I 33 ff.; Nyberg, *Le livre du triomphe*, S. 26 ff.; das hier zitierte كتاب اللغط والاصلاح ist also der von Nyberg aufgestellten Liste seiner Schriften anzufügen.

123, 6: l. بن محمد الخولانيّ.

127, 17; 128, 3: سبويه braucht nicht mit N. in سيبويه verändert zu werden; der Name ist auch sonst bekannt, s. Ḏahabī's *Muštabih* 293; Nöldeke in *SBWA* CXII, 413.

132, 24; 133, 1: Marçais' Verbesserungen, die N. nicht berücksichtigt hat, sind durchaus notwendig.

138, 18: لوى, das Goldziher als ohne Zweifel korrupt bezeichnete, will N. beibehalten und übersetzt es "has renounced", was aber schwerlich zu begründen ist. Lies نوى: „Wer Gott recht erkannt, der faßt die (richtige) Absicht" usw.

138, 25: شواظ, das Marçais in شواظ ändern wollte, ist in Ordnung. N. richtig "flame".

140, 17: N. liest überflüssiger Weise تُجِدّ für يجد „(Gott) läßt die Zeit schnell an dir vorübereilen"; بلاعب kann nicht heißen "while playing", l. ملاعبا.

143, 8: ايجابا, das N. richtig "in response" übersetzt, ist اجابة zu lesen.

Die Sprache unseres Autors befleißigt sich überall klassischer Reinheit. Nur ganz vereinzelt fließen ihm im Erzählungsstil vulgäre Wendungen in die Feder, die man natürlich nicht emendieren darf. So schreibt er 6, 16 بواحد بنت رجل من الجبانين „in eine Käsehändlerstochter", mit dem unflektierten واحد als unbestimmtem Artikel, wie in modernen nordafrikanischen Dialekten, s. *Grundriß* I, 473. Auch أُتيت فى ابنك 10, 11 „(Wegen dieses Bildes) hast du deinen (schwarzen) Sohn bekommen" braucht wohl nicht geändert zu werden in بابنك, sondern erklärt sich aus der Neigung der Vulgärsprache, فى für ب auch in Wendungen zu gebrauchen, in denen es in der klassischen Sprache nicht am Platze war, s. *Grundriß* II, 373. Ob man das noch vulgärere فاثدين اليه 61, 2, das Marçais als "incompréhensible" bezeichnete, das aber N. sinngemäß mit "and also his two generals" übersetzt, und das für قَ لهُ steht, wie schon im Dialekt von Granada und später im Maghribinischen das schwache ل vor Suffixen gern durch das vollere الى ersetzt wird (*Grundriß* I 495), unserem Autor zutrauen oder erst einem Abschreiber aufs Konto setzen soll, ist kaum zu entscheiden. Schwieriger als auf grammatischem Gebiet ist der Einfluß der Vulgärsprache auf das Lexikon abzuschätzen. Das Wort مدخول z. B. kann ursprünglich sinngemäß nur von einem Körper oder einem Körperglied gebraucht werden, in das ein Schädling eingedrungen; so redet Ǧāḥiẓ, *K. al-Ḥaiawān* IV 47 u. korrekt von einem قلب مدخول und so kann auch unser Autor 119, 17 بنيتنا als مدخولة bezeichnen. Wenn er aber dasselbe Epitheton auch von عوارضه 114u. verwendet, so schwebt ihm schon der spätere Sinn „schlecht", „unecht" vor, der freilich in مدخول فى نسبه „von unechtem Stammbaum" schon bei Ibn Ḥibbān, *Rauḍat al-ʿuqalā* (Kairo 1328) 45, 6, in مدخول النسب مدخول الدين bei Jāfiʿī, *Mirʾāt al-ǧanān* II 46, 18, und öfter von erfundenen Geschichten bei Ibn Ḫaldūn (s. Dozy) sich findet. Doch ist dieser

Sprachgebrauch gewiß von der in der Vulgärsprache schon früh einsetzenden Neigung, das passive Partizip des Kausativs durch das des Grundstammes zu ersetzen (Ḥarīrī, *Durra* 37/8; Sujūṭī, *Muzhir* II 167/8; *Grundriß* I § 203a, wo die Beispiele jetzt stark vermehrt werden könnten) mitbedingt.

Auf die literarischen Beziehungen des *Ṭauq* wird man erst näher eingehen können, wenn die von Nykl angekündigte Ausgabe des *Kitāb az-Zahra* seines Vorgängers Muḥammad ibn Dā'ūd (s. Massignon, *Hallaj* I 169ff.) vorliegen wird, der wir mit gespannter Erwartung entgegensehn. Seine Polemik gegen diesen Autor (7, 4) zeigt jedenfalls, daß er ihn und sein Werk gekannt hat.

VERBESSERUNGEN UND BEMERKUNGEN ZU MASSIGNON's „RECUEIL DE TEXTES INÉDITS CONCERNANT L'HISTOIRE DE LA MYSTIQUE EN PAYS D'ISLAM".

VON

HUSSEIN WAHITAKI.

Fehlerverzeichnis[1]

Seite	Falsch	Richtig
2, 2	العبان العيان	العياذ العياذ
3, 2	انت المعنّى وايّاك [أن] تُزاد	انت المَعنِيّ وايّاك يراد (s. Anmerkungen u. Erläuterungen zu S. 2 Nr. 8)
3, 12	صرت معالما	صيّرت معالم (s. Anm. u. Erläut. zu S. 3, Nr. 11)
3, 3 v. u.	قصار	قصاراً
3, 2 v. u.	نصّانة . . . اقدامهم	فقُيّامٌ على اقدامهم oder besser فقائمةٌ لله اقدامُهم (?) (s. Anm. u. Erläut. zu S. 3, Nr. 12)
8, 7	ولا خلا منه	والاّ خلا منه
8, 2 v. u.	ان ما عرفنا نفَسُه	انّما عرفنا نفسه (s. Anm. u. Erläut. zu S. 8, Nr. 10)
15, 4	تأثر	ثائر
15, ult.	جمعة	جماعة
16, 7 v. u.	التواجد	النواجذ

1 Pedersen hat in seiner Besprechung von Massignon's Buche eine lange Reihe von Verbesserungsvorschlägen gemacht, aber die meisten davon sind m. E. verfehlt.

Seite	Falsch	Richtig
17, 4	لهم البلغاء	هم البلغاء (s. Anm. u. Erl. zu S. 17, Nr. 4)
17, 9	بحبّ النجاة	بحبل النجاة (s. ebd.)
17, 12	سفينة العطية	سفينة الفطنة (s. ebd.)
21, 2 v. u.	لن	لم (s. ebd. zu S. 21, Nr. 4)
27, Anm. 1	Vélid Tchélebi	Véléd Tchélébi
33, 3 v. u.	مَلَك المُلك	مالك المُلك (s. Anm. u. Erl.)
39, 9 v. u.	يكبّبوه	يكسوه
43, ult.	فسمته	فسألته
49, 7 v. u.	احد افرد اصمد	احداً فرداً صمداً
50, 7 v. u.	مالهم بعلمم (Druckfehler)	ما لهم بعلمهم
,, ,,	[عمّا لهم]	ist zu streichen
51, 5	لان يصل	لانّه يصل
53, 8	اصغر الذنب او كبر	صغر الذنب او كبر
58, ult.	له شُعَباً جمّا	له شُعَبٌ جمّا
59, 9	معنفها	منعتها
60, 11	امّا انا اراه	امّا أنا فأراه
61, 3	يُنقلِبون	يَنقلبون (s. schon Pedersen *OLZ* 1931, Sp. 203)
65, 8 v. u.	بيا وبختند (Druckf.)	بياوبختند
65, 7 v. u.	جشم	جسم
66, 8	الّا هى	الّا وهى (?)
67, 5 v. u.	شركوا	اشركوا
68, 2—5	ganz falsche Satztrennung (s. Anm. u. Erl.)	
68, 2 v. u.	واليه مصير	واليه المصير (s. Anm. u. Erl.)
69, Anm. 1, ult.	مَعْرِضَ	مُعرّض
76, 12	لم يحوجهم الى المرسوم من حكمه حكما بهم	لم يَحوجهم الى المرسوم من حِكْمةِ حُكَمائِهم (s. Anm. u. Erl. zu S. 76, Nr. 1)
76, 5 v. u.	لمن يعترضهم	لَنْ يعترضهم
76, 4 v. u.	البس	البسهم
77, 10	هذا من يجمع الحقّ	هُنا مَن يَجْمعُ الحقِّ

Seite	Falsch	Richtig
79, 8	اثبات	اثباتا
81, 5	پای دازکرد	پای دراز کرد
81, 11	بدرش	پدرش
94, 2 v. u.	ولا بيبعد (Druckf.)	ولا يبعد
95, 14	ان دست نشد	ان دوست بشد (s. Anm. u. Erl. zu S. 95, *A*)
95, 15	واملی	واهلی (s. ebd.)
95, 16	يكنى را	يكى را (s. ebd.)
96, 3	جارحة	جارحهٔ (s. ebd.)
96, 6	داندزد	در اندازد (s. ebd.)
97, 3	تَشِمُتُ فى الاعداء	تُشْمِتُ بِىَ الاَعْداءَ (s. Anm. u. Erl.)
104, 8	فتم (desgl.)	فثم
106, 8	دراغه	دارغه
111, 5 v. u.	شوارف	شوارق
111, 2 v. u.	الآين	الاين
115, 2 v. u.	دارمش	دادمش
115, ult.	لعنت مقصود (verstößt gegen das Metrum, *Hazağ*)	لعنت مرا مقصود
116, 8 v. u.	نصح	تصبّح
117, 5 v. u.	يربح	يريح
118, 4	الدينوية (Druckf.)	الدُّنْيَوية
119, ult.	تير	تَبَر
,, ,,	درين آن	در بُنِ آن
,, ,,	ميزدند	ميزنَد
120, 1	هر قضيه	بر قضيهٔ (s. S. 122, 3)
120, 9	ميباليد	ميبايد
120, 3 v. u.	سواخت	سوخت
121, 7	بيا زجان جومردان	ببازُ جان جومردان
121, 11	فداى اتش ايد	فداى آتشِ اَبَدُ كرديم
121, 5 v. u.	تراب دجله (wohl nur Druckf.)	بر آب دجله
121, ult.	احرا	اجراً
122, 2	دردطلب كرد	در طلبِ گِردِ

Seite	Falsch	Richtig
122, 3	كنذد	كند
123, 2	كتمنا سلمنا	كتمنا فسلمنا
123, ult.	او نما	وانما
124, 2 u. 3	الاينات	الآنّيات
125, 5	نظهر	نعلم (?)
125, 6	التميّز	التمييز
126, 5	هل للواحد	هل الواحد
126, 11	نعوذ	نعود
126, 5 v. u.	فنحن	فنحن
127, 8	استحققت	استحقت
127, 9	ولا شبه	ولا شيئيّة
127, 3 v. u.	انشد وله	انشد له
129, 1	اضطرب	فاضطرب
129, 7 v. u.	فشى	فشىء
129, ult.	بخليط تجمع	تخليط يجمع
130, 9 v. u.	المعارج العقليه	المعارف العقلية
130, ult.	اراد يفهم	اراد ان يفهم (s. Pedersen a. a.O. Sp. 204, 2)
131, 1	وقادح	وفارح
131, 10	وقّف	وقف
131, 11	السفيه	الفقيه (s. Anm. u. Erl. zu S. 131, Nr. 4)
131, 10	بالتموية	بالتمويه (s. schon Pedersen a.a.O. Sp. 204, 3)
133, 6 v. u.	بالتَجاوُهَر	بالتَّجَوْهُر
139, 5	سل ما	سل به ما
139, 6	فيه سرّاً	فيه سَرَا
139, 10	فاستترد	فاستزد
139, 14	اسفرّت	اسفرت (so schon Pedersen a.a.O. Sp. 204)
,, ,,	لَم اجب	لم أُحْبِبْ
142, ult.	مرا انكس را (Druckf.)	مر انكَس را
143, 3	مست (Druckf.)	هست
144, 4	ووليّة	ووليّه

Seite	Falsch	Richtig
145, 3	رحمه اللّٰه ..... لعنه اللّٰه	رحمة الله ..... لعنة الله
151, 5	مبنية	مبنيا
151, M.	روضه يه باريده	روضهٔ باريده
152, 2	عجبت	عجبست
153, 3	ايليان (zweimal)	ايلدى (vgl. ms. T)
153, 9	اوكان وفا	اول كانِ وفا
153, 12	اياد	آباد
154, 3	خداونده	خداوندا
154, 9	ارمه	اورمه
154, 11	پيربار	پيريار
154, 12	بيز ديزار كله	بيزى ديداركله
154, 18	بر دعا در	بر دعادن در
158, 12	بعد از قيد كه از حبس مست ميكردد	بعد ازين كه از قيدِ حبس سُست ميكردد
161, 10	وحدت عيان	وحدت اعيان
162, 7	خواهيد شه	خواهيد شد
164, 5 v. u.	سرّ اللّٰه (gegen das Metrum, *Ramal*)	سرِّ اله
166, 5 v. u.	قالقهلر	قالقهلر
169, 14	وقد [غلب على] كثير	وقد غلا كثير (wie ʿOǧaimī)
179, 5	يحقّ	يحقٍّ
189, Anm. 2, Z. 5	لا يصر	لا يجوز
216, 4 v. u.	بالنفس الخزانة	بالنفس الجُزْأيّة
222, 5 v. u.	اذا سيلت	اذا سئلت
223, 4	مولاى الموالى	مولى الموالى

Bemerkungen und Erläuterungen zu einzelnen Texten und Stellen[1].

Zu S. 1, Nr. 2. Dieser Text ist die zweite Hälfte einer Ansprache, die al-Ḥasan al-Baṣrī kurz vor seinem Tode an seine

[1] Die Werke, die hier öfters zitiert werden, sind folgende: Ġazālī, احياء علوم الدين, Kairo ١٣٩٦. — Suhrawardī, عوارف المعارف, Kairo ١٣٩٦, am

bei ihm versammelten Jünger gerichtet hat. Sie steht auch Ġazālī, *Iḥjā'* (Kairo 1296) IV ۴۴v. Nur die letzten Sätze unseres Textes fehlen dort. Über die Ḥadīṯe und sonstige Überlieferungen, auf die hier angespielt wird, vgl. ebenda IV ۴٦v und ٥, 9.

Zu S. 2, Nr. 3. Vgl. zu diesem Spruch von Ḥasan al-Baṣrī einen andern bei Ġazālī, *Iḥjā'* IV ۲۲۹.

Zu S. 2, Nr. 8. Vgl. zu diesem Fragment oben S. 211 ff. und 363 ff. — ايّاك steht hier im Sinne von نفسُك, حقيقتُك, لا غيرُك. (Vgl. aber Fischer oben S. 364f.) In der Bedeutung von „Selbst" wird ايّا meistens von den Mystikern gebraucht und gern auch mit Präpositionen verbunden. Vgl. S. 74, 5 v. u. In den *'Awārif al-Ma'ārif* des Suhrawerdī (am Rande von Ġazālī's *Iḥjā'*) sagt an-Nūrī, IV S. ۳۸۴: يقبضك باياك ويبسطك لاايّاه. Auch Ibn 'Arabī sagt *Fuṣūṣ* Ring 17 (كلمة عيسوية), S. ۲٥۹: وصار الأمر مقسوماً بايّاه وايّانا. — Das Participium مَعْنِيٌّ kommt in der späteren Sprache seltener vor. Ein Beispiel aus den *Rasā'il* des Ibn Zaidūn (oft gedruckt; vgl. den Kommentar des Ibn Nubāta al-Miṣrī سرح العيون Ausgabe Alexandrien ۱۲۹۰), S. ۱۷۹, mag hier angeführt werden: انّك . . المَعْنِيُّ بقول الحاتم والمراد بقول ابى الطيّب (aus dem Spottbrief an 'Āmir Ibn 'Abdūs).

Zu S. 3, Nr. 9. اِقْدَعوا هذه النفوسَ فانّها طُلَعةٌ ist ein von Ḥasan al-Baṣrī selbst überlieferter Ḥadīṯ. Ähnlich ist der Ḥadīṯ des al-Ḥaǧǧāǧ: اقْدَعوا هذه الانفسَ فانّها اَسْأَلُ شيءٍ اذا اُعْطِيَتْ وامْنَعُ شيءٍ اذا سُئِلَتْ. Beide zitiert im *Lisān al-'Arab* s. قدع. Mit diesen beiden Ḥadīṯen inhaltlich eng verwandt ist die Predigt des Propheten im *I'ǧāz al-Qur'ān* des Bāqilānī: نعوذ باللّه من شرور انفسنا وسيّئات اعمالنا الخ (I ۱۷٥).

Zu S. 3, Nr. 11 und zu S. 5, Nr. 17. Diese beiden Texte, obwohl inhaltlich in keinem Zusammenhang stehend — ersterer

---

Rande von Ġazālī's *Iḥjā'*. — Sujūṭī, كتاب الاتقان, Kairo ۱۳۱۷. — Bāqilānī, اعجاز القرآن, Kairo ۱۳۱۷, am Rande von Sujūṭī's *Itqān*. — Ibn 'Arabī, فصوص الحكم, Konstantinopel ۱۳۰۹, mit dem Kommentar des Scheich Bālī (gest. 906, siehe z. B. كشف الظنون). — Die angeführten Ḥadīṯe, sind, soweit keine andere Quelle angegeben ist, nach aṣ-Ṣaġānī's Traditionssammlung مشارق الانوار zitiert, Ausg. Konstantinopel ۱۳۲۹. —

ist ein *Ḥadīṯ qudsī* —, sind hier zusammengefaßt worden, weil sie einige Wörter bzw. Sätze enthalten, die auch in einer Predigt des Propheten vorkommen; nämlich das Wort معالم — im vorliegenden Texte (11) unrichtig معالما geschrieben — und der Satz فبعد الموت دار فيها مستعتب in Text 17. Da diese Predigt zum Vergleich notwendig ist, sei sie hier im Wortlaut angeführt. Sie steht im *I'ǧāz al-Qur'ān* des Abū Bakr al-Bāqilānī I ١٧٥:

خطبة النبى صلى الله عليه وسلم ايها الناس ان لكم معالم فانتهوا الى معالمكم وان لكم نهاية فانتهوا الى نهايتكم ان المؤمن بين مخافتين بين اجل قد مضى لا يدرى ما الله صانع فيه وبين اجل قد بقى لا يدرى ما الله قاضٍ عليه فيه فليأخذ العبد لنفسه من نفسه ومن دنياه لآخرته ومن الشبيبة قبل الكبر ومن الحياة قبل الموت والذى نفسُ محمدٍ بيده ما بعد الموت من مستعتب ولا بعد الدنيا دار الا الجنة والنار.

Teilweise ist sie auch Ġazālī, *Iḥjā'* IV ١٦٧ zitiert.

Zu S. 3, Nr. 12. Ein Spruch des Ḥasan al-Baṣrī, der mit dem vorliegenden zum Teil — in der Mitte — übereinstimmt, findet sich *Iḥjā'* IV ٢١٥. Die verderbte und lückenhafte Stelle نصّانة ..... اقدامهم läßt sich nicht leicht mit Hilfe des Textes Ġazālī's: فقُيّام على اقدامهم verbessern, denn dieser ist doch zu verschieden. Ein anderer mit unserem Text dem Inhalt und der Form nach verwandter Ausspruch, der aber nicht von Ḥasan, sondern von „einem gewissen heiligen Manne" stammt, findet sich *Iḥjā'* IV ٣١٢. Dort kommt der Ausdruck نصبوا لى اقدامهم vor. Demnach könnte نصانة vielleicht (لله اقدامهم) فنصابة sein. Die Form فعّال von نصب kommt jedoch in den Wörterbüchern nicht vor. Es sei noch auf den angeblichen Ḥadīṯ *Iḥjā'* IV ٢٢٢ hingewiesen: ان من خيار امتى الخ, der ebenfalls eine große Ähnlichkeit mit dem ersten Teil unseres Textes aufweist. Das längere Verweilen im قيام beim Gebet gilt als besonders verdienstvoll. Siehe den Halbvers des Sufjān aṯ-Ṯaurī in *Iḥjā'* IV ٤٩٢: فقد كنت قوّاما اذا اظلم الدجا. So sagt auch Ǧalāluddīn im *Meṯnevī*: در اميد راه بالا كن قيام ✱ همچو شمعى پيش محراب اى غلام. Vgl. die Überlieferung über das Gebet des Propheten: قام رسول اللّه صلّى الله عليه وسلّم حتّى تورّمت قَدَماه und dazu die Ausführungen Ibn 'Arabī's im *Fuṣūṣ*, كلمة داودية, S. ٢٩٨. Siehe auch

Ġazālī, *Iḥjā'* IV ٧٨. — Über den Vergleich mit قداح siehe ein Zitat in Reckendorf's *Arab. Syntax*, S. 221, Anm. 1.

Zu S. 4, Nr. 14. Ein bekannter Ḥadīṯ, der die Gelehrten in ähnlicher Weise ermahnt, ist folgender: من سئل عن علم فكتمه أُلْجِمَهُ اللهُ بلجام من نار. Zitiert auch bei Sujūṭī, *Itqān* II ٢٠٦ —

Zu S. 8, Nr. 10. Die Voraussetzung und die Bedingung für das Schauen Gottes im Jenseits ist die Erlangung der Erkenntnis in dieser Welt. Es wird berichtet, daß Ḏū 'n-Nūn vor seinem Sterben nach seinem letzten Wunsch gefragt worden sei. Seine Antwort lautete: „Daß ich ihn noch einen Augenblick vor meinem Tode erkenne" ان اعرفه قبل الموت بلحظة *Iḥjā'* IV ٤٦٧. Diese Auffassung des Ṣūfismus gibt auch Ġazālī ganz richtig wieder, wenn er *Iḥjā'* IV ٣٠٠ schreibt: لا يفوز بدرجة النظر والرؤية الا العارفون فى الدنيا لان المعرفة هى البذر الذى ينقلب فى الآخرة مشاهدة كما ينقلب النواة شجرة. Vgl. auch Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, Ring 11, S. ٢١٧: فاهل المعروف فى الدنيا هم اهل المعروف فى الآخرة. Diese Erkenntnis sucht der Ṣūfī während seines irdischen Daseins dadurch zu erlangen, daß er seine Betrachtung ausschließlich dem Wesen Gottes, ذات الله[1], نفس الله, widmet und nicht bei der Betrachtung der Eigenschaften allein stehen bleibt, wie das bei gewöhnlichen Frommen der Fall ist. Näheres darüber siehe bei Suhrawardī, *'Awārif al-Ma'ārif*, Kapitel انس. Unser Text bezieht sich also auf Menschen, „die während ihres Lebens die Erkenntnis erlangt haben. Sie suchen dann keine Erkenntnis mehr — eine solche gibt es im Jenseits nicht —, sondern nur ein Schauen und eine größere Klarheit", زيادة الوضوح. Die Ruhe in Gott ist letztes Ziel aller Mystiker: لا راحة للمؤمن الّا فى لقاء الله ومن كانت راحته فى لقاء الله تعالى فيوم الموت يوم سروره وفرحه وامنه وعزه وشرفه: Spruch des Ḥasan al-Baṣrī; vgl. *Iḥjā'* IV ٤٥١.

Zu S. 17, Nr. 4. Dieser Text ist auch bei Ġazālī, *Iḥjā'* IV ١٥ vollständig erhalten, aber mit folgenden Textabweichungen:

---

1 Diese beiden Begriffe werden auch von orthodoxen Theologen als gleichbedeutend genommen: قال ابن اللَّبّان اَوّلَها (اى النفس) العلماء بتأويلات منها ان النفس عُبّر بها عن الذات. Zitiert bei Sujūṭī, *Itqān* II ٧.

Massignon	Ġazālī
نصب أعينهم	نصب روامق القلوب
تبلدو	تلذذوا
لهم البلغاء	هم البلغاء
جالت فكرهم	جالت افكارهم
بحب النجاة	بحبل النجاة
بفناء العلم	بفضاء العلم
سفينة العطية	سفينة الفطنة

Zu S. 21, Nr. 4. Dieses Fragment ist ein Auszug aus dem ersten Teil einer umfangreichen Predigt des Muḥāsibī über den religiösen Wert der geduldig ertragenen Armut. Diese Predigt hat Ġazālī in *Iḥjā'* III ٢۴٢ ungekürzt aufgenommen, weil die Ausführungen des Muḥāsibī „in ihrem Wortlaut angeführt zu werden verdienen": وكلامه جدير بان يحكى على وجهه. Der Text unseres Fragments zeigt nur zwei geringfügige Abweichungen von dem Text Ġazālī's: statt ازريت بمحمد hat Ġ. ازدريت محمدا und statt ولن يؤتى hat er لم يؤت. Die ersten beiden Verbalformen werden gleichbedeutend gebraucht. Siehe Beispiele in Nöldeke's *Delectus carm. ar.* p. 13, 2 und p. 30, 13. Was die zweite Abweichung betrifft, so ist die Lesung Ġ.'s die normale, weil die Verneinung des von ودّ abhängigen Satzes in der Regel durch لم geschieht, wie man es an folgendem Ḥadīṯ sehen kann: سألت ربى مسئلة وددت انى لم اكن سألته, zitiert Sujūṭī, *Itqān* I ۴٦. — Vgl. zu dieser Stelle den bei Ġazālī, *Iḥjā'* IV ١٩١ angeführten Ḥadīṯ: ما من احدٍ غنيٍّ ولا فقيرٍ الّا ودّ يوم القيامة أنّه كان أُوتى قوتا من الدنيا. Ein Gebet des Propheten findet sich bei Buḫārī und Muslim, das so lautet: اللهمّ اجعل رزق آل محمد قوتا (so nach Ṣaġānī's Traditionssammlung مشارق الانوار S. ٢١٩, im Abschnitt „Gebet").

Zu S. 28, Nr 4. „Ich war 12 Jahre der Schmied meiner Seele". Die Seele wird mit einem Stück rohen Eisens verglichen, das zu einem Spiegel verarbeitet wird, wie in alter Zeit die Spiegel aus Metall verfertigt wurden. Derjenige, der die mystischen Erlebnisse leugnet, weil er sie an sich selbst nicht erfahren hat, wird von Ġazālī mit einem Menschen verglichen, der es für unmöglich hält, daß ein Stück rohen, schmutzigen Eisens zu einem blanken Spiegel wird, so daß man sein Bild

darin sehen kann: يجرى مجرى انكار من انكر امكانَ انكشاف الصورة فى الحديدة اذا شُكّلت ونقّيت وصقّلت وصوّرت بصورة المرآة فنظر المنكر الى ما فى يده من زبرة حديد مظلم قد استولى عليه الصدأ والخبث *Iḥjā'* IV ٣٤٤.

Zu S. 29, Nr. 6. „Bei Gott, meine Fahne ist größer" usw. Es wird hier auf folgenden Ḥadīṯ angespielt: بيدى لواء الحمد تحته آدم و من دونه; vgl. *Iḥjā'* IV ٥٠٩.

Zu S. 31, Nr. 14bis. لو شفّعك فى الخلق كلهم الخ: die Anrede ist an den Propheten gerichtet. Vgl. den persischen Text des Ǧalāl Rūmī S. 140f. und den zweiten Teil des persischen Textes des Naǧm Rāzī S. 121.

Zu S. 33, 3 v. u. Ibn 'Arabī sagt *Fuṣūṣ*, 3. Ring (كلمة نوحية), S. ٧٩: كان الحقّ مالك المُلك كما قاله الترمذى.

Zu S. 41, Nr. 5. Übersetzung des Fragments: „Ich entferne mich nicht von den Sündern der Gemeinde Muhammed's — Gottes Segen und Gruß über ihm! — von den Frevlern, den Mördern, den Ehebrechern und den Dieben unter ihnen. Ich entferne mich vielmehr von denjenigen, die behaupten das Sichverlassen (auf Gott), die Zufriedenheit (mit ihrem Schicksale), die Liebe und die Sehnsucht (zu Gott) zu besitzen. Ich bitte aber Gott den Erhabenen, daß er uns aus dieser Welt herausbringe (daß er uns weltentsagend, تارك الدنيا, زاهد, mache), auf daß sich an uns der Glaube an die Vorherbestimmung, an die Sicherheit (der Erkenntnis), an die Zufriedenheit (mit unserm Schicksale), an das Sichverlassen (das Vertrauen) auf Gott und an die Liebe (zu Gott) verwirkliche. Jedoch daß dies auf einem richtigen Wege geschehe und daß wir nicht Übles nachreden und nicht lügen". — خَرَجَ من الدنيا bedeutet in der Ausdrucksweise der Asketen so viel wie: تَرَكَ الدنيا. In der ältesten arab. Version der Erzählung von Barlaam und Josaphat, im كتاب بلوهر وبوذاسف (vgl. die lithogr. Ausg. von Bombay ١٣٠٦, Seite ٣٦) sagen zwei Asketen zum König: فأمّا ما تَقَرّ به اعينُ اهل الدنيا من متاع الدنيا فقد خرجنا منه. — . . واما نغتاب steht für . . وأَنْ ما نغتاب. Das negative ما im Nebensatz ist selten (s. Reckendorf, *Arab. Syntax* § 25, Abs. 4). Als ein weiteres Beispiel dafür sei hier angeführt Ġazālī, *Iḥjā'* IV ٥٠١ (Abschn. فى وصف المسائل): وظنّ كلّ واحد أنّه ما يراه احدٌ سواه

Zu S. 45, Nr. 2. مثلك مِن نظر الله „Deinesgleichen soll Anteil an dem Schauen Gottes haben?" Vgl. *Iḥjā'* IV ٣٤٣, ebenfalls mit من: حدّثنا عن مشاهدتك من الله. Zum besseren Verständnis dieser Stelle sei hier auf die Erklärung des Ibn ʿArabī zu dem Spruche des Abū Jazīd Bisṭāmī: لو انّ العرش وما حواه مائة الف الف مرة فى زاوية من زوايا قلب العارف ما احسّ in *Fuṣūṣ*, Ring 6 (كلمة اسحاقية), p. ١٢٤ hingewiesen.

Zu S. 68, Nr. 2. Die Sätze dieses Stückes sind nicht richtig getrennt. Damit ein richtiger Sinn herauskomme, muß die Satztrennung in folgender Weise vorgenommen werden: حلاج كفته بنور ايمان الله جستن چنان است كه بنور ستاره خورشيد جستن. او بقدرت خود قايمست ودر عزّ قيّوم، بعزّ خود بعيد، بلطف خود قريب، برضاى خود مونس، از تكليفاتُ ممتنعَ، از مسافاتُ مرتفع، از حدودِ عيون متعالى. Unter „Pflichtauferlegung" (تكليفات) ist die Lehre einiger Muʿtazeliten gemeint, wonach Gott gegenüber der Schöpfung Pflichten haben soll.

Zu S. 68, 2 v. u. Anspielung auf koranisches واليه المَصِيرُ, والى الله المصير u. ä.

Zu S. 71, 4 v. u. und 72, 4. 15. Der Ausdruck على التوزّى, der in diesem Texte zweimal vorkommt, ist ganz unverständlich. Vielleicht ist die Stelle على التورّى zu lesen: „Ich bin jetzt in der Verborgenheit, fern von den Menschen". يا على النجاء S. 72, 15 ist dann vielleicht عَلَى النّجاء zu lesen: „Ich bin jetzt auf dem Wege der Erlösung". يا des Vokativs fehlt bei den beiden ersten Begegnungen, und es ist auffallend, daß es bei der dritten Begegnung plötzlich erscheint. Auch علىّ التورّى und علىّ النّجاءِ wäre möglich. Das يا müßte dann natürlich gestrichen werden.

Ob diese Erzählung, die Richtigkeit der Lesung على التورّى vorausgesetzt, den Ḥallāǧ irgendwie mit den „verborgenen Heiligen" اولياء اخفياء in Zusammenhang bringen will, kann man nicht bestimmt sagen. Über diese Heiligen sind auch Ḥadīṯe vorhanden. Vgl. Ǧalāluddīn, *Mesnevī*, III. Buch, S. ٧٣ der Ausg. Bombay ١٣١٠, Abschnitt در معنىٔ حديث انّ لله اولياء اخفياء:

قوم ديكر سخت پنهان ميروند * شهرهٔ خلقان ظاهر كى شوند

und dazu den Kommentar des Anqaravī, wo auch mehrere Ḥadīṯe gesammelt sind.

Zu S. 76, Nr. 1, Z. 4. واطلعهم على غامض وجهه: „Er hat sie in seinen tiefen Erklärungsgrund eingeweiht“. Damit ist wohl das Mysterium der Prädestination, سِرّ القدر, gemeint, das nur auf dem Wege der مكاشفة eröffnet wird. Vgl. S. 34, 3—4. Über das Mysterium der Prädestination vgl. Ibn ʿArabī, *Fuṣūṣ*, Ring 2 (كلمة شيثية), S. ٤٧: وما ثمه صنفٌ من اهل الله اعلى واكشفُ من هذا الصنف فهم الواقفون على سرّ القدر .... صاحب هذا الكشف اذا اطلعه الله تعالى على ذلك . . . — Z. 6f. لم يحوجهم الى المرسوم من حكمة حكمائهم: „Er hat sie nicht der schriftlich aufgezeichneten Weisheit ihrer Weisen bedürftig gemacht“. — Fuß der Seite. بل جعل فى الاصول وحكم العقول على صحّة ذلك عَلَما ودليلا لنيابة الحق الى ذى العقل الاصيل: „Er setzte vielmehr in die Prinzipien und in die Urteile des Verstandes für die Richtigkeit dieser Tatsache ein Merkmal und einen Hinweis, damit die Wahrheit sich wende zu demjenigen, der im Besitze des Urverstandes ist“. Nicholson hat vorgeschlagen das Wort نيابة durch تأدية zu ersetzen. Eine Notwendigkeit liegt jedoch dazu nicht vor. نيابة ist hier Infinitiv von ناب الى, das ebenso wie اناب الى gebraucht wird, wenn auch die letztere Form häufiger ist. Den Infinitiv انابة in der Bedeutung von „sich wenden zu“ sieht man z. B. in folgendem Ḥadīṯ: *Iḥjāʾ* IV ٢١١: التجافى عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود. العقل الاصيل scheint hier العقل الاوّل zu bedeuten.

Zu S. 95, *A*. Dieser persische Text weist neben einigen Wortentstellungen noch eine Textlücke auf. Nach einer kurzen Einleitung folgt eine Erzählung. ان دست نشد ist offenbar ان دوست بشد zu lesen: „Jener Freund (von dem in dem fehlenden Teil die Rede war) war fortgegangen“. وامل بذو رسيد ist zu lesen: واهلى بذو رسيد, „Dann kam ein Verwandter zu ihm“ (d. h. zu dem Gepeitschten, um nach seinem Zustand zu fragen). Dann folgt eine zweite Erzählung, die mit يكتى را (lies يكى را) beginnt und mit den Versen endet und keine Textauslassung hat. Den Schluß bildet eine Betrachtung. Die noch zu korrigierenden Fehler sind folgende: جارحة lies جارِحةً; داندزد lies در اندازد. Vgl. eine ähnliche Erzählung bei Ġazālī, *Iḥjāʾ* IV ٣٣٥.

Zu S. 97, 3. Vgl. Sūra 7, 150 (Flügel 7, 149): فلا تُشْمِتْ بِىَ الأَعْدَاءَ.

Zu S. 97, Nr. 2: تنقصه. In einem *Ḥadīṯ qudsī* bei Muslim (s. Ṣaġānī, *Mašāriq al-anwār* ٢١٨), der (als 24. Ḥadīṯ) auch in einer Ausgabe der *al-Arba'ūn an-Nawawīja* enthalten ist, heißt es u. a.: لو أنّ اوّلكم وآخركم وانسكم وجنّكم قاموا فى صعيد واحدٍ فسألونى فاعطيت كل واحدٍ مسئلته ما نقص ذلك مما عندى الّا كما ينقص المِخْيَط اذا ادخل البحر

Zu S. 119, Nr. 1. عاشقِ صادق تَبَرِ «لا اله» در بُنِ آن شاخ ميزند (so statt ميزدند) „Der wahrhaftig Liebende legt die Axt des ‚Es gibt keinen Gott' an die Wurzel jenes Astes". „Ast" ist hier = „Baum" (pars pro toto, ذكر الجزء ارادة الكل). شاخ bedeutet nach *Burhān-i qāṭi'*: „jedes Ding, das die Eigenschaft des Wachsens hat, sei es Tier oder sei es Pflanze und Baum" بيومك ونشو ونما شانندن اولان نسنه‌يه دينور حيوان اولسون ونبات وشجر اولسون (S. ٣٧٨ der Ausg. Konstantinopel ١٢١٢; s. auch Vullers s. v. شاخ und بُن).

Zu S. 121. Die zweite Hälfte des Textes des Naǧm Rāzī enthält ein Gespräch zwischen Gott und Ḥallāǧ, ohne jedoch äußerlich als solches gekennzeichnet zu sein. Nur aus dem Zusammenhang kann man ersehen, wo Ḥallāǧ und wo Gott spricht. Mit den Worten اى حسين Z. 12 spricht Gott bis etwa Ende der Seite. Die mit پروانه صفتان beginnende Schlußbetrachtung scheint vom Autor gesprochen zu werden.

Zu S. 122, die letzten 5 Zeilen. Dieses in der Form von Reimprosa geschriebene Stück ist ein Gedicht. Es scheint, daß der Schreiber, um Raum zu sparen, die Verse nicht wie üblich untereinander, sondern nebeneinander geschrieben hatte. Die richtige Schreibweise ist folgende (Metrum *Muǧtaṯṯ*):

هيهات ما قتلوه	كلا ولا صلبوه
لكنهم حين غابوا	عن وجده شبّهوه
احبابه حين غاروا	عليه قد غيّبوه
سقوه صرفا وزاموا	كتمان ما اودعوه
فما اطاق ثبوتا	لثقل ما حمّلوه
فتاه سكراً ونادى	انا الذى افردوه

يا لائمى كيف اخفى في الحبّ ما اظهروه
ام كيف يكتم قلب بالشوق قد مزّقوه

Zu S. 129, 3 v. u. f. وركّب شبه ذلك للتمدن والبحث الفلسفى „Er hat daraus (aus den platonischen Gesetzen und den ṣūfischen Erörterungen) ein Gemisch hergestellt, das der Lehre über das Gemeinschaftsleben und der philosophischen Forschung ähnlich ist". التمدّن steht hier offenbar = علم التمدّن und scheint soviel wie etwa „praktische Morallehre" oder „politische Ethik" zu bedeuten, als Gegenstück zu der theoretischen, philosophischen Forschung البحث الفلسفى. Ob التمدّن ein neuer von Ibn Sab'īn gebildeter Terminus ist, wie Massignon nach seiner Anmerkung anzunehmen scheint, ist fraglich. Ibn Sab'īn geht zwar als Philosoph und Mystiker seine eigenen Wege, aber in sprachlicher Hinsicht ist er durchaus nicht originell. Seine Diktion unterscheidet sich von der des Ibn 'Arabī und der sonstigen spanischen Philosophen im allgemeinen nur wenig und höchstens dadurch, daß sie oft sehr nachlässig ist. Begriffe wie المعارف العقلية und شيئيّة (siehe die Verbesserungen oben) usw. kommen auch bei Ibn 'Arabī vor. Vgl. *Fuṣūṣ* Ring 3 (كلمة نوحيّة), S. ٧٦ und Ring 11 (كلمة صالحيّة), S. ٢٠٢. Die Entstehung unseres Terminus wird wohl einer früheren Zeit angehören.

Zu S. 131, Nr. 4, Mitte. وامام الاشعرية خرج عن هذا وشكّ فيه وعرّض انه لا يقول بالذى عُلِمَ من الفقيه فيه (so statt من السفيه) „Der Imām der As'ariten aber hat diesen Weg verlassen und Zweifel darüber (über die Materialität der Seele) geäußert und angedeutet (d. h. nicht mit klaren Worten ausgesprochen, aber zu verstehen gegeben), daß er sich nicht zu dem bekennt, was man über diese Frage seitens des Faqīh kennen gelernt hatte".

Zu S. 138, 5. بالصّغار والكبار: „mit den kleinen und großen Bechern". Vgl. Nöldeke, *Delectus* p. 29, 1.

Zu S. 139, Nr. 8. Der Schlußreim dieses Gedichtes ist ـَىْ. فى in Vers 3 ist Abkürzung von فَىْءٌ und muß also فَىْ gelesen werden. Ebenso ist سوى im vorletzten Verse Abkürzung von سِواىَ und سِوَىْ zu lesen. Vers 3 lautet in Übersetzung so: „Sie ist wie die Sonne, deren Licht über dich fällt; auf welches

Ding sie auch immer hinblickt, der Schatten zieht sich davon zurück". Das ه von منه ist hier wie in Vers 6 (منه آخى) vokallos und muß mit dem folgenden عا bzw. آ zu einer langen Silbe zusammengezogen werden: فَعِلاتُنْ = فمتى ما آنْ ترى منهُ عاد فَىْ فَاعِلاتُنْ فاعِلُنْ.

Zu S. 151, XVI, Nr. 1. Übersetzung des Epitaphs:

„(Hier ruht) der erlauchte Nesīmī, der das Licht der Leuchte der göttlichen Gnade ist.

Sein in dem Garten Gottes die Rosen öffnender Zephir ist die Erkenntnis".

Das Wortspiel (جناس) mit نسيمى ist auch in der Schrift zum Ausdruck gebracht worden.

Zu S. 153, 3. اوّل انى ايدهلم كيم حقّدر اول: „Laßt uns zuerst denjenigen nennen, der die Wahrheit ist". Dieser Halbvers scheint eine Nachahmung des Anfangs von Suleimān Čelebi's *Mevlid* zu sein: الله آدين ذكر ايدهلم اوّلا.

Zu S. 156, 2—4. Der Sinn dieser etwas verderbten Stelle ist: Derjenige, der versucht, den Ḥallāǧ herabzusetzen, indem er von Täuschungen redet, gleicht einem Manne, der unternimmt, mit einer Axt einen hohen Berg zu spalten, um ihn niedriger zu machen. Einem solchen Unternehmen gegenüber gebraucht man das Sprichwort: „Habe Mitleid mit der Axt, aber nicht mit dem Berg!" Dieser Spruch erinnert an den Vers des الحسن بن حُميد:

يا ناطحَ الجبل العالى ليَكْلمه * أَشْفِق على الرأس لا تُشْفِق على الجبل

Ebenso, oder vielleicht noch häufiger, wird der Vers des الاعشى als Sprichwort gebraucht:

كناطِحٍ صَخْرةً يوماً لِيَفْلُقَها * فلم يضرها وأَوْهَى قَرْنَه الوَعِلُ

(beide Verse zitiert nach Subkī's *Ṭabaqāt aš-Šāfi'īja*, Kairo ١٣٢٤, I, S. ١٨٩; A'šā, ed. Geyer, VI 49 die Lesart لِيَفْلِقَها).

Zum Schluß sei noch auf einige Stellen hingewiesen, die in grammatischer Hinsicht bemerkenswert sind.

S. 61, 1: تعصّبا هو والجنيد; S. 212, 5f.: كانا الصبر والخبيص und كانا العسل والخل und S. 213, 9: لم يكفوناه اصحاب محمد: der

Dual und der Plural des dem Subjekt vorausgehenden prädikativen Verbs sind ziemlich selten.

Beachtenswert ist auch der استثناء S. 11, 7 v. u. f.: ولا ينكر ذلك احد ممن علمناه الّا رجلَين هما عند الأمّة مخطئين الخ.
Das Prädikat zu هما hat sich dem vorangehenden مُستثنى als dem stärkeren عامل unterworfen.

Ich bin Herrn Geh.-Rat Fischer zu großem Danke verpflichtet, daß er mich nach Durchsicht meines Manuskripts zu erneuter Prüfung mehrerer Stellen und zur Richtigstellung einiger mir unterlaufener Versehen veranlaßt hat.

CORRECTIONS À MON "RECUEIL DE TEXTES INÉDITS".

PAR L. MASSIGNON[1].

p. 1 No. 2: cf. Ibn Qutaybah, *'uyûn* (Caire 1925), II, 344.
p. 18 No. 2, titre: نصائح, cf. p. 253.
p. 20 l. 6 اليه or عليه? — No. 3 l. 3 احمد.
p. 39 No. 1 l. 5: يكبّره — en bas: صورة!!
p. 60 l. 3—5: corr. ap. *Dîwân*, M. 44, p. 79.
p. 65 l. 4 ازدهاى!!
p. 71 l. 4 d'en bas: la recension de Ṣafadî a أعلام النورى. On ne peut pas lire عَلِى التوّزى comme j'avais traduit dans P., car Qannâd *n'était pas* de Tawwâz.
p. 80 l. 7 d'en bas: lire شعف (sans point).
p. 97 No. 3 l. 1 فعدّوا — pénult.: خيبة (conject. W. Marçais).
p. 98 C — 1, l. 3 ثَبَتٌ (c'est un vers de Kuthayyir; éd. Pérès, I, p. 50, v. 23).
p. 130 pénult. ان يفهم.
p. 134 No. 6: ce n'est pas un *zajal* (cf. p. 147 n. 1); le seul connu de cet auteur vient d'être retrouvé par G. S. Colin: ...صحّ عندى الخبر.

---

1 Ich hatte Herrn Professor Massignon kurz Mitteilung von dem vorstehenden Beitrage des Herrn Wahitaki gemacht. Er hat mir darauf unter dem 30. Juni ds. einen Brief geschrieben, der den Satz enhält; „Je joins à cette lettre des 'addenda' aux corrections de Mr. Wahitaki, que je serais heureux de voir insérer, s'il en est encore temps, dans le même No. d'*Islamica*". Wir entsprechen hiermit seinem Wunsche. A. Fischer.

p. 156 l. 3: cf. Ibn ʿArabî, *fut.*[1] I, 250: انفلاق الجبل.
p. 170 l. 8 corr. اسيل en السيّد.
p. 185 l. 2 لولد.
p. 186 fin. corr. Kayyâliya (I, 108; III, 20).
p. 195—210: numérotation marginale décalée çà & là.
p. 211 n. 1: corr. Mizzî (comm. H. Ritter).
p. 220 l. 11 (fin) l. العمد (W. M.) — l. 12: سخر: ponctuer شجر (W. M.): cf. *Qur.* IV, 68, et Ibn abî'l Ḥadîd, *sharḥ al Nahj*, IV, 453.
p. 221 n. 3: add.: abrégé de سيّد هلال الفطر.
p. 233 ces titres ont été repris ap. Washshâ, *muwashshâ*, 164 (éd. Brünnow).
p. 234 l. 2 امتيهان.
p. 236 l. 5 ييئس.
p. 237 pénult.: ينكر — Nykl va publier ce كتاب الزّهْرة.

SPRECHSAAL — NOTES AND QUERIES.

Zur arabischen Infinitiv-Konstruktion ضَرْبُ عَمْرٍو زَيْدٌ.

Ich habe mich oben S. 372, Anm. 1 gegen die Annahme Nöldeke's u. a. gewandt, daß die Konstruktion ضَرْبُ عَمْرٍو زَيْدٌ „äußerst selten" sei. Herr Hussein Wahitaki hat mir dazu unter dem 20. Mai geschrieben:

„In Ihrem neuesten Aufsatze haben Sie auch die Infinitive mit folgendem Nominativ erwähnt und dabei die treffende Anmerkung drucken lassen, daß diese Konstruktion nicht so selten, vielmehr — namentlich in der wissenschaftlichen Literatur — ziemlich beliebt sei. Sie kennen sicher das neuerdings von Ritter herausgegebene Werk al-Ašʿarī's مقالات الاسلاميين الخ. Ich habe den 1. Band davon durchgesehen und bin dabei auf folgende zwei hierher gehörige Stellen gestoßen: يقولون فى ترك الائتمام اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بعلى بن ابى طالب بعده الخ S. ٥٧, 7f. (wo natürlich فى تَرْكِ الائتمامِ أَصْحابُ رسول الله الخ zu lesen ist) und ولا يفسق فى اقلّ من ذلك الا سارق الدرهم باباحة يده فقهاء من فقهاء الامّة S. ٢٧٣, 10f. (wo man offenbar بِإباحةِ يدِه فقهاءُ vokalisieren muß). Das wären also zwei Parallelen zu der *Koran*-Stelle وكذلك زَيَّنَ لِكثير من المُشْرِكين قَتْلَ أَوْلادِهم شُرَكاؤُهم. Alle drei Fälle bestätigen die Richtigkeit Ihrer Bemerkung. لله درّك".

Ritter hat zu der ersten der zwei Aš'arī-Stellen die Fußnote gefügt: في العبارة من الغرابة ما لا يخفى ونظيرها قوله «بإباحة يده فقهاء» الخ في ص ٢٧٣ : ١٠—١١. ولو كانت «في ترك اصحاب ... الائتمام بعلى» لكانت اوضع und zu der zweiten: بإباحة يده الخ: كذا في الاصول فليتأمل. فقهاء: في الاصول فقيها ويحتمل ان يكون المراد فقيه.

Bei der von Herrn Wahitaki angezogenen *Koran*-Stelle[1] handelt es sich um den Vers 6, 138 (in der neuen ägypt. *Koran*-Ausg. 6, 137), der gewöhnlich — und zwar wohl sicher mit Recht — in folgender Gestalt erscheint: وكذلك زَيَّنَ لِكثيرٍ من المشركين قَتْلَ أَوْلادِهم شُرَكاؤُهم الخ. Die Variante زُيِّنَ ... قَتْلُ اولادِهم شُرَكائِهم hat sich keiner großen Verbreitung erfreut, muß aber jedenfalls als gut bezeugt gelten. Vgl. Sīb. I ١٢٣, 12f., Ibn al-Ǧazarī, *an-Našr fi-l-qirā'āt al-'ašr* II ٢٥٦, ob., *Kaššāf* und Baiḍāwī z. St. u. a. Ṭabarī, *Tafsīr* z. St. (1. Ausg. VIII ٣١, 10ff.) hat: ثمّ قرأ قارئٌ «وكذلك زُيِّنَ لكثيرٍ من المشركين قَتْلُ اولادَهم شركائِهم» ...... ولو قرأه كذلك قارئٌ غيرَ أنّه رفَعَ الشركاءَ وخفَضَ الاولادَ كما يقال «ضُرِبَ عبدُ اللّه أخوك» فيُظْهِر الفاعلَ بعد أن جَرَى الخبرُ بما لم يُسَمَّ فاعلُه كان ذلك صحيحًا في العربيّة جائزًا.

Ich bin inzwischen auch selbst auf einen neuen Beleg für unsere Konstruktion gestoßen, nämlich in dem Verse des 'Alī b. Ǧahm as-Sāmī (Mas'ūdī, *Murūǧ aḏ-ḏahab*, ed. Bulaq 1283 II ٣٠٣, unt. = ed. Barbier de Meynard VII 254, 8):

لَيْسَ مِن باطلٍ تَوَرُّدُها المَرْءُ * ولٰكِنْ سَوابقُ الأَقْدارِ

„Nicht aus geringfügiger Ursache unterzieht der Mann sich ihr (sc. der demütigenden Notwendigkeit sich entschuldigen und Bitten äußern zu müssen), sondern infolge der Vorbestimmungen des Geschicks". (Beide angeführte Ausgaben haben — die Pariser wohl sicher unter dem Einflusse der Bulaqer — يورّدها statt تَوَرُّدُها. Aber damit läßt sich nichts anfangen. Und تَوَرَّدَها zu lesen, verbietet der Sinn der Stelle.)

---

[1] Siehe schon Reckendorf, *Die syntakt. Verhältnisse d. Arab.* S. 158, Anm. 2, wo aber fälschlich قتَلَ اولادِهم شُرَكاؤُهم statt [زُيِّنَ] قتلُ اولادِهم شُرَكاؤُهم steht.

DAS KITĀB AL-AḌDĀD VON ABŪ 'ALĪ QUṬRUB IBN AL-MUSTANĪR

HERAUSGEGEBEN UND MIT ERKLÄRENDEN ANMERKUNGEN VERSEHEN

VON

HANS KOFLER.

(Schluß.)

Zu ١٠٥ ولث (schlagen, prügeln — einem ein unsicheres Versprechen geben).

Von diesem *Ḍidd* nimmt kein anderer Lexikograph Notiz, es ist auch nicht recht einzusehen, worin der Gegensinn dieser beiden Bedeutungen eigentlich liegen soll; man könnte ihn zur Not darin erblicken, daß die erste Bedeutung etwas Unangenehmes, die zweite etwas Gutes (?) ausdrückt.

Zu ١٠٦ صرعان (Morgen — Abend).

Nach Quṭrub bedeutet dieser Dual sowohl „Morgen" als auch „Abend", nach anderen aber nur „Morgen und Abend" zusammen, nicht aber jedes von beiden; ähnlich البَرْدان „die zwei kühlen Tageszeiten — Morgen und Abend", المَلَوان „die zwei Zeiten — Tag und Nacht", الرِّدْفان „die zwei Aufeinanderfolgenden", العَصْران „die zwei Zeiten", الجَديدان, الأجَدّان „die einander immer von neuem Folgenden". So bedeutet auch الصَّرْعان „die zwei Abschnitte, Teile" (scil. des Tages), d. i. Tag und Nacht oder Morgen und Abend. Daß aber der Dual nur einen von diesen zwei Teilen bedeuten könne, ist durch nichts erwiesen, da jeder Beleg dafür fehlt. Wohl aber bedeutet صَرْع die Tageszeit von Morgen bis Mittag oder von Mittag bis Abend.

Zu ١٠٧ خابِط (schlafend — den Boden stampfend).

Die Grundbedeutung ist nach Ausweis der anderen semitischen Sprachen (hebr. חבט, syr. ܚܒܛ, äthiop. ኀበጠ) „schlagen, abschlagen, klopfen, abschneiden, herabwerfen". Ferner kommt die Wurzel auch in intransitiver Bedeutung vor, so im Syrischen „fallen", also „niederfallen" oder „sich selbst niederwerfen (zum Schlafe)". Es liegt also kein Gegensinn vor, sondern eine Weiterentwicklung der intransitiven Bedeutung.

Zu ١٠٨ خلّ.

Siehe ٥٥.

Zu ١٠٩ أرِمّ (morsch, ausgezehrt sein — markreich sein — Knochen).

Die erste Bedeutung bedarf keines Beleges. Die gegensinnige Bedeutung aber ist leider durch keine alten Verse belegt, ist aber wohl möglich als Denomination von رِمّ „Knochenmark". أرمّت sagt man von einer Kamelstute, sowohl wenn sie beginnt Fett anzusetzen, als auch wenn sie beginnt abzumagern. Die Verse bei Quṭrub S. 261, 14 und Anb. S. 95 können nur die gewöhnliche Bedeutung „faul, morsch sein, Fäulnis" erweisen.

Zu ١١٠ أضبّ (sprechen — schweigen).

Die zahlreichen, ganz unvereinbaren Bedeutungen dieser Wurzel legen von vornherein die Vermutung nahe, daß in dieser Wurzel mehrere ursprünglich differenzierte zusammengeflossen sind; diese Vermutung wird dadurch bestätigt, daß andere ähnliche Wurzeln in ihren Bedeutungen zum Teil mit ضبّ übereinstimmen, so ضبأ und ضبو (ضبى). Lassen wir die Bedeutung „fließen, traufen" und die Denominationen von ضَبّ „Eidechse" zunächst beiseite, so läßt sich als Grundbedeutung „zusammenfassen, zusammenhalten" ansetzen; daraus ergeben sich unschwer die Bedeutungen „mit der ganzen Hand melken, dicht, reich sein (Haar), ergreifen und festhalten"; aber auch die Bedeutung „schweigen" läßt sich daraus begreiflich machen, etwa: „im Inneren festhalten, es nicht preisgeben, verschweigen", oder „sich selbst zusammenhalten,

sich kontenieren, sich enthalten"; alle diese Bedeutungen hat auch ضبأ und ضبى. Die Bedeutung „sprechen, viele Worte machen, ununterbrochen reden" läßt sich entweder als abgeleitete Bedeutung von ضبّ „fließen" auffassen, d. h. „die Worte in ständigem Flusse hervorsprudeln lassen", oder es liegt eine Kontamination mit der Wurzel ضبو vor, die in der IV. Form auch رفع „erheben" heißt, also vielleicht „die Stimme erheben", oder mit der Wurzel هضب, die in der IV. Form ebenfalls „viele Worte machen" bedeutet. Welche von diesen Annahmen wirklich zutrifft, ist nicht zu entscheiden, aber gangbare Wege zur Erklärung des Gegensinnes sind jedenfalls gegeben. Das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit oder gegenseitigen Beeinflussung dieser Wurzeln scheint auch bei den Nationallexikographen vorhanden zu sein, wenn es *Lisān* 2, 284 heißt:

هَضَبَ وأَهْضَبَ وَضَبَّ وَأَضَبَّ كُلُّهُ كلام فيه جهارة.

Zu 111 جَرَبَّةٌ (Hausgenossen, die viel essen und stark sind — schwache H.).

Dieses Wort, das außer Quṭrub nur noch Ibn al-Anbārī (S. 136) anführt, bedeutet nach *Lisān* 1, 255 „Schar, Truppe". Was an Belegstellen dafür zitiert wird, kann weder die eine noch die andere der angegebenen Bedeutungen erhärten, sondern nur „Truppe, Schar", so der Vers:

„Eine Schar wie die Esel von al-Abakk, kein Junger ist unter ihnen noch ein Alter".

Daraus wird nun geschlossen, جربّة bezeichne eine Schar von Wesen, die einander vollkommen gleichen, gleich stark sind. Das ist aber nur aus dem Inhalte herausgelesen und braucht in dem Worte selbst nicht zu liegen. Ganz analog verhält es sich mit dem Verse *Lisān* 1, 255:

وَحَيٍّ كِرَامٍ قَدْ هَنَأْنَا جَرَبَّةٍ ✱ وَمَرَّتْ بهم نَعْمَاؤُنَا بالأَيَامِنِ

Hier wird جربّة erklärt: صغارهم وكبارهم يقول عَمَمْنَاهم ولم نخصّ كبارهم دون صغارهم; es soll also heißen „unterschiedslos Groß und Klein, Alt und Jung"; aber auch das ist nur aus dem Inhalte des Verses in das Wort hineininterpretiert. Diese Belegstellen können also den Gegensinn nicht erweisen, vielmehr scheint es, daß hier infolge eines im Arabischen wie

auch in anderen Sprachen häufigen Wechsels von *r* und *l* zwei ganz verschiedene Wurzeln zusammengefallen sind. Es gibt nämlich ein Wort جَرْبٌ, fem. جَرْبَةٌ, mit der Bedeutung „kurz, klein, dick"; das Substantiv جربّة „Schar, Truppe aber dürfte vielmehr جلبّة sein, das zwar nicht belegt ist, dessen Wurzel aber zu der Bedeutung sehr gut paßt; es würde heißen „Viehtrieb, Herde, Schar, Truppe". Daß gerade bei der Wurzel جلب ein solcher Wechsel von *r* und *l* stattfindet, zeigt Ibn as-Sikkīt (HT. S. 51), der folgende Wörter gegenüberstellt: جُرُبَّانَة – جُلُبَّانَة, جِرِبَّانَة – جُلُبَّانَة. Dieses äußerliche Zusammenfallen zweier an sich verschiedener Wurzeln hat also die Lexikographen veranlaßt, einen Gegensinn des Wortes جربّة anzunehmen.

Zu ١١٢ زوج (Einzelperson, Gatte — Ehepaar).

Ibn al-Anbārī (S. 240) bezeichnet diese Gegenüberstellung als Irrtum, denn zur Bezeichnung des Paares verwende man korrekterweise den Dual زَوْجَان, nicht den Singular; als Beleg dafür zitiert er zwei Qorānstellen, nämlich 53, 46: وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ والأُنْثَى und 6, 144—45: ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ ومن المَعْزِ اثْنَيْنِ . . . . . ومن الإِبِلِ اثْنَيْنِ الخ; an beiden Stellen müsse das Wort زوج notwendig das Einzelindividuum bezeichnen. Das ist gewiß richtig, jedoch mit der Einschränkung, daß زوج nicht das Individuum schlechthin, sondern das zu einem Paare gehörige bedeutet, das mit einem zweiten ein Paar bildet; das ist auch sicherlich die Meinung Ibn al-Anbārī's. Die genaue Übersetzung müßte also lauten: „er (Gott) erschuf die zwei Wesen, die (zusammen) ein Paar bilden, den Mann und das Weib", bzw. „(ihr habt) acht Einzelwesen, die Paare bilden, von den Schafen zwei" usw. Ebenso ist *Qor.* 11, 42 und 23, 28 زوجان für je zwei ein Paar bildende Wesen gebraucht; also bezeichnet der Dual ein einzelnes Paar. Demgegenüber behaupten zahlreiche Grammatiker und Lexikographen, daß زوج zwei Individuen bezeichne und demgemäß زوجان vier. Das wird jedoch nicht nur von Ibn al-Anbārī, sondern auch vom *Tāǧ al-ʿarūs*, von as-Siǧistānī, al-Azharī, Ibn Qutaibah (*Adab* 145), al-Ḥarīrī (*Durrah* 185) ausdrücklich als vulgär

und fehlerhaft bezeichnet. Gerade dieser Widerspruch der Fachgelehrten beweist aber, daß زوج in der Bedeutung „Paar“ tatsächlich lebendig ist, wie es denn auch die Grundbedeutung darstellt; so gebraucht Labīd (*Muʿallaqah* v. 12) زوج für ein doppeltes Zeug oder einen solchen Teppich (siehe: Nöldeke, *Fünf Moʿallaqāt* II, S. 69). Einen Gegensinn können wir aber darin nicht erblicken; denn wenn زوج ein zu einem Paare gehöriges Einzelindividuum bezeichnet, so konnte leicht die Vorstellung Platz greifen, daß ein زوج immer mit seinem Pendant verbunden sein und also zwei Dinge bezeichnen müsse. Ist aber „Paar“ die Grundbedeutung, so ist es ebenfalls leicht erklärlich, daß زوج auch ein einzelnes Glied eines Paares bezeichnen kann. (Vgl. zu زوج noch Nöldeke, Neue Beiträge z. Sprachw. 44.)

Eine Parallele zu diesem angeblichen Gegensinne von زوج ist das von Ibn al-Anbārī (S. 85) als *Ḍidd* angeführte ضِعْف, das einerseits ein einziges Gegenstück, ein Duplikat eines Dinges, anderseits zwei Gegenstücke, zwei Duplikate desselben Dinges bezeichnen soll; demnach bedeute ضِعْفُ الشيء soviel wie مِثْلُهُ oder auch مِثْلَاهُ. Auch das stellt aber für uns keinen Gegensinn dar, denn es ist gut denkbar, daß ضعف einerseits das *alterum tantum* einer Quantität bedeute, also den die Verdoppelung bildenden zweiten Teil, anderseits aber das Duplum einer Größe, so daß diese mit dem ضعف zusammen drei gleiche Quanten ergibt. Die Stelle *Qor.* 33, 30, wo der Prophet den Frauen, die eine Schändlichkeit begehen, droht: يُضَاعَفْ لها العَذَابُ ضِعْفَيْنِ ist aber nicht, wie viele Kommentatoren glauben, so aufzufassen, als ob die Strafe dreifach wäre, sondern daß sie doppelt so groß sein soll wie eine andere. ضعفان sind also hier zwei Quanten, die zusammen das Doppelte eines anderen Quantums, nämlich des gewöhnlichen Strafausmaßes, ergeben.

Zu ١١٣ ضراء.

Die Redensart يمشى الضَّرَاءَ soll bedeuten: 1. auf offenem, ungedecktem Terrain gehen, 2. an einem verdeckten Orte gehen, sich verstecken. Die Belege, die die *Aḍdād*-Lexikographen geben, erhärten nur die zweite Bedeutung, die ohnehin feststeht, die gegensinnige Bedeutung wird von den großen

Wörterbüchern gar nicht aufgeführt. ضراء ist dichtes, verschlungenes Gestrüpp, worin sich Wild oder auch ein Mensch versteckt, um sich seinen Verfolgern zu entziehen. Es ist schlechterdings unerfindlich, wie diese Redensart zu der gegensinnigen Bedeutung kommen sollte. In Ermangelung eines Beleges dafür wird man an ein Mißverständnis denken und das Wort aus der Reihe der *Aḍdād* streichen müssen.

Zu ١١٤ شعب (trennen — vereinigen, ausbessern, flicken).

Der Gegensinn ist durch gute Belege gesichert; allerdings führt für „vereinigen, ausbessern, flicken" nur Ibn al-Anbārī (S. 33) einen Beleg an; die anderen Lexikographen beschränken sich auf die Belege für „trennen, verteilen", das auch offenbar die Grundbedeutung ist. Der Vers bei Ibn al-Anbārī lautet:

وإنّ طَبِيبًا يَشْعَبُ القَلْبَ بَعْدَمَا ✱ تَصَدَّعَ مِنْ وَجْدٍ بها لَكَذُوبُ

„Ein Arzt, der das Herz, nachdem es aus Liebe zu ihr zerbrochen ist, wieder zusammenflicken will, der ist fürwahr ein Lügner".

Der schlagendste Beweis aber für den Gegensinn ist der Vers des Ibn Qais ar-Ruqaijāt (Rhodok. XLIV, 22):

فأرى الدَّهْرَ قد تَغَيَّرَ بالنا ✱ س وقد كانت الشُّعُوبُ شُعُوبَا

„Nun sehe ich, wie sich das Schicksal an den Menschen geändert hat, nachdem die Vereinigungen (der Menschen) zu Trennungen geworden sind".

Die übrigen Belege für „flicken, ausbessern" bei Nöld. S. 105, der das Verbum als Doppelprivativum auffaßt, das einerseits heißen kann „einen Riß machen", anderseits „einen Riß wieder ausgleichen". Näher liegt aber die Erklärung, die auch für den Gegensinn von بين (Quṭrub ١٧٧) anwendbar ist: Als Grundbedeutung nimmt man am besten „trennen" an; „da man sich aber nicht immer allein zu trennen braucht, sondern sich auch mit mehreren von den anderen scheiden kann, um mit diesen eine neue Verbindung einzugehen", so bedeutet es auch „sich vereinigen", ähnlich unserem „Abteilung, Sektion, Fraktion" (siehe Giese S. 28, Anm. 1).

Ähnlich:

بين (١٧٧) (Trennung — Vereinigung).

Ein einwandfreier Beleg für „Vereinigung" findet sich bei Ibn al-Anbārī 48 und al-Ḥarīrī, *Durrah* 63:

لقد فَرَّقَ الوَاشِينَ بَينِى وَبَينَهَا ✱ فَقَرَّتْ بِذَاكَ الوَصْلِ عَيْنِى وَعَيْنُهَا

„Zersprengt hat die Verleumder mein und ihr Zusammentreffen, und über diese Vereinigung hat sich mein und ihr Auge erfrischt".

Der Dichter selbst gebraucht also بين und وصل als Synonyma.

Zu ١١٥ رهوة.

Siehe ١٢.

Zu ١١٦ ذفر und ١٣٧ تفل (wohlriechend — stinkend).

Bei ذفر liegt eine vox media vor mit der Bedeutung „einen Geruch verbreiten", gleichgültig ob guten oder schlechten; so sagt auch der Lexikograph, daß die Differenzierung erst durch das Subjekt hineingetragen wird: ويُفَرَّق بينهما بما يُضاف اليه ويُوصَف به. Daß das Wort häufig vom üblen Geruch (des Achselschweißes oder vom Bocksgeruch) gesagt wird, ändert daran nichts. So wird ja auch *ὄζειν* und *olere* sowohl vom üblen als auch vom angenehmen Geruch gesagt, ebenso unser „riechen", obwohl speziell für den Wohlgeruch „*fragrare*" und „duften" gebräuchlich ist. Mit demselben Rechte ließe sich auch صنّ unter die *Aḍdād* rechnen, das zwar gewöhnlich ebenfalls vom Achselhöhlengeruch gesagt wird, nach Einigen aber auch einen guten Geruch bezeichnen kann. Dasselbe ist der Fall mit بَنَّة (HA. Nr. ٢١٧, Anb. S. 296). Bei تفل erwähnen die Lexikographen mit Ausnahme von Ibn al-Anbārī (S. 244) den Gegensinn „wohlriechend" nicht, Belege werden nur für „stinkend" gegeben. Aus den Quellen geht jedoch hervor, daß تفل nicht geradezu „stinkend" ist, sondern nur „nicht parfümiert"; so soll Moḥammed befohlen haben: لِتَخْرُجَ النّساء إلى المَسَاجِدِ تَفِلَات, womit er gewiß nicht „stinkend" gemeint haben kann, sondern nur etwas Negatives, das Nichtparfümieren; ebenso soll er auf die Frage, wie ein Mekkapilger sein solle, geantwortet haben: شعِث تَفِل „unparfümiert, ungekämmt". Von da aus ist es,

zumal bei asketischer Einstellung des Sprechenden, nicht mehr weit bis zur positiven Qualität des Wohlgeruches. Das Nichtanwenden von Parfüm ist eben ein Zeichen gottgefälliger, asketischer Gesinnung und für den Frommen ein erbaulicher Wohlgeruch.

Zu ١١٧ ضدّ (Gegensatz — Ebenbild).

Eng zusammen gehören wegen ihrer Bedeutung ضدّ und نِدّ (HA. Nr. ١٠١, Anb. S. 14); beide bedeuten nämlich 1. gleich, ähnlich, Entsprechendes, Gleiches, Ebenbild, Abbild, 2. ungleich, entgegengesetzt, Gegensatz, Gegenteil. Bezüglich ضِدّ in der Bedeutung „ähnlich" verhalten sich manche Lexikographen allerdings ablehnend oder bezeichnen diese Bedeutung als singulär, jedenfalls fehlt es dafür an Belegen. Als Grundbedeutung von ندّ ist anzusetzen „aus Furcht, Scheu oder Widerspenstigkeit planlos hin- und herrennen (Kamel)", hebr. נדד; daraus „sich jemand widersetzen, jemand Widerpart halten, zu jemand in Gegensatz treten, ihm gegenübertreten als Feind, Rivale oder Partner", ohne den Begriff des Feindseligen „sich mit jemand messen, sich ihm gleichstellen". Noch durchsichtig ist die Bedeutung an der Stelle *Qor.* 2, 20 لَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أَنْدَادًا „gebt Gott keine Widersacher, Rivalen, Seinesgleichen". Die Grundbedeutung von ضدّ hingegen ist „jem. in einem Streite besiegen, übermögen, ihm Widerpart halten, sich feindlich gegenüberstellen, in Gegensatz treten"; ohne den Begriff des Feindlichen nimmt dann die Wurzel dieselbe Bedeutung an wie ندّ.

Zu ١١٨ عفو (veröden — reichlich bewachsen sein).

Die Belege für beide Bedeutungen sind gut und zahlreich. Die eigentliche Bedeutung ist „zudecken", daher auch „verzeihen", d. h. eine Sünde zudecken, so daß man sie nicht mehr sieht (vgl. hebr. כִּפֶּר). Das kann nun vom Sande gesagt sein, der die Spuren der verlassenen Wohnstätte zudeckt, verwischt, aber auch von Pflanzen, deren üppiges Wuchern den Boden bedeckt, oder von Haaren, deren reichlicher Wuchs das Haupt bedeckt (vgl. Nöld. S. 97).

Zu ١١٩ أفرط (vorausgehen — nachfolgen).

Der scheinbare Gegensinn beruht auf der intransitiven und transitiven Bedeutung der Wurzel; zunächst heißt فرط „vorausgehen", speziell gesagt von den Leuten, die der Karawane an den Tränkplatz vorauseilen, um dort alles für die Tränke vorzubereiten (فارط, فُرّاط). Von dieser Grundbedeutung aus heißt dann فرط „voreilig handeln oder sprechen", فَرَطَ عليه „gegen jemand voreilig, unbedacht, überstürzt und ungerecht handeln". Ferner wird das Verb auch neutrisch oder unpersönlich gebraucht in Wendungen wie فَرَطَ منه „es ist von seiner Seite etwas vorausgegangen", d. h. eine voreilige Tat begangen oder ein unbedachtes Wort gesprochen worden. Daneben hat aber فرط auch transitive Bedeutung und heißt dann „jemand vorausschicken, vor sich her schicken", z. B. فَرَطَ رسوله. Diese Bedeutung wird allerdings von manchen geleugnet, liegt aber in der häufigen Redewendung vor: فرط ولدَهُ „er hat sein Kind (im Tode) vorausgeschickt", d. h. sein Kind ist ihm im Tode ins Paradies vorausgegangen. Dieselbe Bedeutung hat aber die Redensart auch in der IV. Form أَفْرَطَتْ أَوْلَادًا „die Frau hat Kinder vorzeitig verloren". Wird nun فرط in intransitivem Sinne in die IV. Form gesetzt, so erhält es die Bedeutung „vorausgehen lassen, vorausschicken, vor sich her schicken", syn. قدّم. Anderseits kann aber die IV. Form denominativ von فرط sein und bedeutet dann wie die erste intransitive Form „vorangehen, vorausgehen, jemand hinter sich lassen, vergessen". Besonders bei den Verben der Bewegung ist diese intransitive IV. Form sehr gebräuchlich (vgl. أقدم „kühn vorangehen", أقبل „vorwärtsgehen", أصبح, أمسى „in den Morgen, in den Abend eintreten" u. a.). Besonders häufig sind diese „innerlich transitiven" Kausativstämme im Hebräischen. Der Objektsakkusativ ist dann nach Analogie der sonstigen Konstruktion der IV. Form gebraucht, wie denn überhaupt für das Semitische im allgemeinen und das Arabische im besonderen die termini „transitiv" und „intransitiv" nicht gleichbedeutend sind mit „objektregierend" und „nicht-objektregierend". So werden häufig sog. intransitive Verba, die eigentlich präpositionale Konstruktion verlangen würden, nach dem Muster bedeutungsverwandter transitiver Verba konstruiert.

Dieses Wort gibt in der VIII. Form nochmals Anlaß zur Aufstellung eines Gegensinnes, es soll nämlich bedeuten 1. ein kleines Kind durch den Tod verlieren, 2. einen Erwachsenen verlieren. Dieser „Gegensinn" kann aber unmöglich in der Wurzel selbst liegen; wohl ist es in der ersten Bedeutung häufiger, aber es ist nicht einzusehen, warum es nicht auch auf einen erwachsenen Menschen sollte Anwendung finden können.

Zu ١٢٠ مقتو (Sklave — Herrscher).

Die seltene Wurzel قتو (قَتَوْتُ, أَقْتُو, قَتْوٌ, مَقْتًى) bedeutet „dienen", speziell „Königen und Großen dienen". Die seltsamen Nominalbildungen مَقْتَوِيّ, مَقْتَوِين sind in der Bedeutung „Sklave" gut belegt, so Quṭrub S. 263, 11:

„Du willst uns bange machen und bedrohst uns; gemach! Wann sind wir denn Sklaven deiner Mutter gewesen?"

Oder ebendort Z. 14:

„Ich bin ein Mann aus dem Stamme der Banū Fazārah, ich verstehe mich nicht auf den Dienst der Könige und auf das schnelle Traben".

Hingegen soll die Bedeutung „König" vorliegen Quṭrub S. 263, 16: أرى عمرو الخ; es ist aber höchst auffällig, daß *Lisān* 20, 29f., wo über dieses Wort ausführlich gehandelt wird, dieses Gegensinnes gar keine Erwähnung geschieht, sondern der Vers als Beleg für „Diener, Sklave" zitiert wird. Ferner befremdet auch der Umstand, daß die übrigen Lexikographen dieses Wort nicht erwähnen, das sie sich sicherlich nicht hätten entgehen lassen, wenn der Gegensinn wirklich vorhanden wäre. Auch die Überlieferung ist nicht einheitlich; während *Lisān* مَقْتَوِيًّا hat, bietet Ibn al-Anbārī (S. 78) مَقْتَوِينًا, der Kodex Quṭrub's hat مُقْتَوِيًّا; statt صرمة hat *Lisān* ضمرة. Mit Rücksicht darauf, daß die dem Verse zugrundeliegende Situation nicht klar ist, wird man sich schwer zu einer Entscheidung entschließen können; vielleicht hat doch der Kodex Recht und es liegt مُقْتَوٍ (von قوى) vor, womit man freilich mit dem Metrum ins Gedränge käme. Sollte aber der Gegensinn wirklich vorliegen, so ließe sich das Wort in Parallele stellen zu unserem „Bedienter", das eigentlich jemanden bezeichnet, der bedient

wird, also den Übergeordneten, gewöhnlich aber, ja so gut wie immer, den mit einem Dienst Betrauten, den Diener.

Zu ١٢١, ١٢٢ فعل = يفعل, يفعل = فعل.

Die Erklärung des scheinbaren Gegensinnes dieser Verbalformen gehört nicht in das Gebiet der Lexikographie, sondern in das der Syntax; siehe darüber Reckendorf, *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen*, S. 52ff.

Zu ١٢٣ فارض, فوارض (kranke Kühe — große und gesunde Kühe).

Ibn al-Anbārī fügt zum Schlusse seiner Ausführungen hinzu, daß die beiden gegensinnigen Bedeutungen von Quṭrub behauptet werden; für die Bedeutung „groß, ausgewachsen, voll, alt" ist ein sicherer Beleg *Qor.* 2, 63, wo von der sog. „roten Kuh" die Rede ist, die folgendermaßen beschaffen sein soll: بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذٰلِكَ „eine Kuh, nicht alt und nicht jung, ein Mittelding zwischen beiden". Die Stelle aber, aus der die Bedeutung „krank" erschlossen scheint, ist der Vers Anb. 242:

لَعَمْرِى لقد أَعْطَيْتَ ضَيْفَكَ فَارِضًا * تُسَاقُ إليه لا تَقُومُ على رِجْلِ
ولم تُعْطِهِ بِكْرًا فَيَرْضَى سَمِينَةً * فكيف تُجَازَى بالعَطِيَّةِ والبَذْلِ

„Fürwahr, du gabst deinem Gaste eine alte Kuh, die zu ihm hingeschleppt werden mußte und nicht mehr auf den Füßen stehen konnte, und gabst ihm keine junge, fette, so daß er hätte zufrieden sein können; wie sollte dir also für die Gabe und die Freigebigkeit vergolten werden?"

An dieser Stelle hat der Ausleger offenbar daraus, daß die Kuh geschleppt werden muß und nicht mehr stehen kann, geschlossen, daß es sich um ein krankes Tier handeln müsse; in Wirklichkeit liegt aber hier ebenso wie in der Qorānstelle die Bedeutung „groß, ausgewachsen, alt" vor, wie durch die Gegenüberstellung von فارض und بكر zweifellos gemacht wird; überhaupt lehnen sich diese Verse anscheinend an den Wortlaut jener Qorānstelle an. Die Bedeutung „dick, fett" ist gut belegt, so durch den Vers Quṭrub S. 264, 8:

„Sie hat ein Trinkglas(?) und ein dickes Zäpfchen, das herabhängt wie der Milchschlauch, den ein Butterer schüttelt".

Zu ١٢٤ إِسْتَقْصَى (eine Erzählung vollständig wiedergeben — abkürzen).

Falls der Gegensinn „abkürzen" wirklich vorliegt, wofür aber Belege fehlen, so ließe er sich aus der voluntativen Bedeutung der X. Form erklären: „trachten, mit der Erzählung zu Ende zu kommen, d. h. mit Übergehung von Einzelheiten eine abgekürzte Zusammenfassung geben"; anderseits erklärt sich die gewöhnliche Bedeutung „vollständig erzählen" ebenfalls aus der X. Form: „einer Sache auf den Grund zu kommen suchen, sie gründlich behandeln".

Zu ١٢٥ شجاع (stark, tapfer — feig).

Dieses *Ḍidd* führt außer Quṭrub nur Ibn al-Anbārī an, aber ebenso wie dieser ohne jeden Beleg; aber auch Quṭrub scheint nicht geneigt, es als *Ḍidd* anzuerkennen; er führt vielmehr die Ansicht des Abū Moḥammed an, der gesagt hat: ما سمعنا في الضعف شيئا; wahrscheinlich ist der angebliche Gegensinn auf eine mißverstandene Ironie zurückzuführen.

Zu ١٢٦ أمعن (das Recht anerkennen — das Recht leugnen, vorenthalten).

Dieses Wort wird zwar auch ohne Beleg gegeben, wird aber so allgemein und einstimmig als *Ḍidd* angeführt, daß man an dem Gegensinn nicht wohl zweifeln kann. Diesen Gegensinn hat nicht nur die IV., sondern auch die I. Form; als Grundbedeutung ergibt sich mit großer Wahrscheinlichkeit: „schnell und weit vorgehen, vorankommen, weit ausziehen, etwas mit Eifer und Nachdruck betreiben" (أَمْعَنَ في الأمر) (vgl. ʿAmr b. Kulṯūm, *Muʿallaqah* v. 50). Daraus läßt sich die Redensart أمعن بِحَقّى „er hat mir mein Recht entzogen" erklären, wenn man die Präposition ب als للتعدية auffaßt, also „sich mit dem, was einem anderen gehört, entfernen, es ihm entziehen"; daß die Redewendung so zu erklären ist, ergibt sich auch aus der Paraphrase ذهب به oder هرب به. Der Gegensinn „jemandem sein Recht einräumen, zugestehen" läßt sich aus diesen Bedeutungen schlechterdings nicht ableiten; man muß zur Annahme einer Wurzelkontamination greifen, die nicht gar ferne liegt, wenn man bedenkt, daß die Wurzel نعم in der IV. Form

sich in ihren Bedeutungen zum Teil mit معن deckt; so bedeutet auch أنعم فى أمر „Eifer auf eine Sache verwenden, in seinem Eifer für eine Sache weitgehen“, anderseits aber — und das ist die primäre Bedeutung der Wurzel — „jem. etwas gewähren, mit etwas beschenken“, ebenfalls mit ب der Sache. Erwägt man ferner, daß gerade die Sonorlaute und Liquiden leicht die Radikalstellung vertauschen, so wird die Annahme einer gegenseitigen Beeinflussung der beiden Wurzeln fast zur Gewißheit.

Zu ١٢٧ تغشمر (gerecht — ungerecht sein, handeln).

Es liegt eine vox media vor, deren Grundbedeutung ist „plötzlich, unbedacht nach eigenem Gutdünken, nach dem eigenen Kopfe handeln“; *Lisān* 6, 327 ركوب الإنسان رأسه فى الحقّ والباطل; also „nach seinem eigenen Kopfe handeln, sei es im Rechte oder im Unrechte“. Die häufigere und bekanntere Bedeutung ist aber die erste. Denkbar ist auch, daß تغشمر eine Weiterbildung von غشم ist „ungerecht behandeln, etwas unrecht, verkehrt, gedankenlos machen“.

Zu ١٢٨ أرشّ (Frieden stiften — Zwietracht säen).

Auch bei diesem Worte kommt man, soferne der Gegensinn wirklich vorhanden ist, um die Annahme verschiedener Wurzeln nicht herum. Bedenkt man, daß رَسّ „Vorspiel, Anfang, erste Symptome einer Krankheit“ bedeutet, so läßt sich أرسّ oder auch رسّ als „Zwietracht stiften“ zur Not begreifen. Nach Ausweis der anderen semitischen Sprachen und des Arabischen selbst muß aber die Wurzel noch eine andere Bedeutung haben, nämlich „zerbrechen, zerschlagen, graben“; vgl. رَسّ „ein durch Trümmer verschütteter Brunnen“ und hebr. רְסִיסִים „Trümmer“ (Amos 6, 11). Demgemäß hieße أرسّ بين القوم „einen Bruch zwischen den Leuten herbeiführen“. Hingegen bedeutet رسو nach Ausweis der Lexika „fest gegründet stehen (Berg), feststehen, Zwistigkeiten beilegen, Frieden stiften“.

Zu ١٢٩ وثب (sitzen — springen).

Dialektische Verschiedenheit: gemeinsemitisch und südarabisch „sitzen“ (hebr. ישׁב), gemeinarabisch „springen, aufspringen“. Die Bedeutungsentwicklung hat schon Redslob

(S. 23, Anm. 4) gegeben: „über etwas hinwegsetzen, einen Satz machen, auf etwas lossetzen". Dieser dialektische Unterschied spielt eine Rolle in einer Ankedote (*Lisān* s. v. وثب), wonach ein nordarabischer Gesandter auf die Aufforderung eines ḥimjarischen Fürsten ثِبْ (setze dich!) sich von dem Dache des Palastes in die Tiefe stürzte, weil er es nach dem nordarabischen Dialekte als: spring! verstand.

Zu ١٣٠ بطن.
Siehe ١٢.

Zu ١٣١ بيضة البلد.
Siehe ٥٥.

Zu ١٣٢ ليث عفرّين (Ausdruck des Lobes — Schmähung).

Der Gegensinn dieses seltsamen Ausdruckes wird nur noch von as-Siǧistānī (HA. S. 252) behauptet, von Ibn al-Anbārī (S. 246) bestritten; nach diesem soll es nur als Ausdruck des Lobes dienen, strittig sei nur die Etymologie von عفرين, über die es mehrere Ansichten gebe: entweder stamme der Ausdruck von der Wurzel عفر und zwar sei es der Plural von عِفِرّ, d. h. شديد, „wer den Gegner zu Boden, in den Staub wirft"; ليث عفرين sei also soviel wie لَيْثُ لُيُوث. Andere erklären es als „Ameisenlöwe". Das Wahrscheinlichste ist aber, daß es sich um einen Ortseigennamen handelt (so auch Jaqūt III, 689). Wie dem auch sei, soviel scheint sicher, daß es ein furchtbares Tier bezeichnet; an sich kann dieses Bild ebensogut als Metapher für Tapferkeit und Stärke wie für Bösartigkeit und Furchtbarkeit dienen. Auch an eine Ironie mit der Bedeutung „Feigling" läßt sich bei entsprechendem Zusammenhange denken.

Zu ١٣٣ نحاحة (Freigebigkeit — Geiz).

Bei diesem Worte fällt zunächst auf, daß as-Siǧistānī (HA. S. 253) die Form نحاحة anführt, Ibn al-Anbārī aber (S. 252) نجاحة (bei Quṭrub muß die Form zweifelhaft bleiben, da die Punktation durch den ganzen Kodex sehr nachlässig ist). Beide erklären, daß das betreffende Wort gegensinnig sei und zwar سَخَاء und auch بُخْل bedeute; Ibn al-Anbārī führt dann (S. 270)

noch نجيع an wie as-Siğistānī und erklärt es ebenfalls als بخيل oder كريم (سَخِى). Da sich beide gegensinnigen Bedeutungen absolut nicht voneinander ableiten lassen, so liegt es nahe, an eine alte Verschreibung zu denken, wie deren mehrere Anlaß zur Aufstellung von *Aḍdād* gegeben haben; daß aber die Bedeutung „Geiz" wirklich vorliegt, wird einerseits von den Wörterbüchern ausdrücklich bezeugt, anderseits auch durch den Umstand erwiesen, daß das Wort شحيح „geizig" gern das Korroborativ نحيح zu sich nimmt. Zwischen den zwei Wurzeln نحّ und نجع läßt sich aber sehr wohl ein Gegensinn feststellen, insofern als die erste Wurzel bedeutet „einen Bettler in schroffer Weise abweisen, wobei man durch wiederholtes Brummen seinem Unwillen Ausdruck gibt"; hingegen bedeutet die zweite Wurzel „Erfolg, Glück haben", bzw. je nach der Stammform „jem. fördern, helfen, zum Erfolg oder Glück verhelfen". نجاحة selbst heißt „Geduld, das geduldige Ausharren, das zum Erfolg führt". Trat nun infolge einer Verschreibung نجاحة für نحاحة ein, so konnte leicht der Schein erweckt werden, als hätten beide Worte Gegensinn, während es sich doch um zwei verschiedene Wurzeln handelt; so hat denn Ibn al-Anbārī نجاحة, as-Siğistānī aber نحاحة als gegensinnig erklärt.

Zu ١٣٤ هوى (hinaufsteigen—hinabstürzen).

Ebenso wie فرع soll auch هوى „hinaufsteigen, sich heben" und „hinabsteigen, sich senken" heißen; aus den Belegstellen ist jedoch deutlich zu ersehen, daß das Vorherrschende bei dieser Wurzel nicht die Richtung der Bewegung, sondern der Begriff des Stürmischen, Heftigen, Ungestümen, also die Art der Bewegung ist. As-Siğistānī (HA. S. 100) sagt, das Verbum werde ausschließlich von der Bewegung des Schöpfeimers gebraucht; das ist aber ebenfalls unrichtig, denn *Huḍ*. 30, 9 ist es nicht von einem Eimer gebraucht:

أَهْوِى على أَشْرَافِها لا أَتَّقِى * كَدَفِيفِ فَتْخاءِ القَوَادِمِ سَلْفَعِ

„Ich stürme hinauf zu ihren Höhen ohne Bangen mit dem Fluge eines leichtbeschwingten, kühnen (Adlers)".

Ebenso Nöld.-Müller, *Delectus* S. 7, 10:

وَفَارَقْتُ لُبْنَى ضَلَّةً فَكَأَنَّنِى * قَرَنْتُ إِلى العَيُّوقِ ثُمَّ هَوَيْتُ

„Ich trennte mich von Lubnā aus Verblendung, doch da war's mir, als wäre ich bis zur Kapella gelangt und dann hinabgestürzt".

In den meisten Fällen ist allerdings von dem Schöpfeimer die Rede oder dieser wird als Vergleich herangezogen, so Anb. S. 243:

وَالدَّلْوُ تَهْوِى كَالعُقَابِ الكَاسِرِ

„Der Eimer stürzt hinab wie der Adler, der die Flügel einzieht".

Sonderbarerweise erklärt man hier تهوى als تصعد, also „hinaufsteigen", wofür der Adler mit eingezogenen Schwingen als Vergleich dienen soll! Oder Anb. S. 244:

فَشَنَّجَ بِهَا الأَمَاعِزَ وَهْىَ تَهْوِى * هَوِىَّ الدَّلْوِ أَسْلَمَهَا الرِّشَاءُ

„Er durchzog mit ihr (der Eselin) die kiesigen Strecken, wobei diese dahinstürmte wie der Schöpfeimer, den der Strick losgelassen hat".

Aus diesen Stellen geht klar hervor, daß هوى wohl den von den Lexikographen behaupteten Gegensinn hat, anderseits aber auch, daß es auch für eine Bewegung in der Horizontalen anwendbar ist und also nur eine heftige, stürmische Bewegung bezeichnet, etwa wie das lat. *ferri* oder das griech. *φέρεσθαι*, das ebenfalls von jeder stürmischen Bewegung nach jeder beliebigen Richtung gesagt werden kann. Die verschiedene Richtung ergibt sich nur aus dem verschiedenen Standpunkte des Beobachters (vgl. ١٢). Auch die verschiedenen Ausprägungen der Wurzel in den anderen semitischen Sprachen und im Arabischen selbst deuten unverkennbar auf diese Grundbedeutung hin, so hebr. הוה „Unfall, Unglück, heftiges Begehren", arab. هَوًى „leidenschaftliche Liebe".

Al-Ḥarīrī (*Durrah* 198) bezeichnet es als vulgären Irrtum, daß هوى nur „hinabstürzen" heiße, es werde vielmehr von jeder schnellen Bewegung gesagt, z. B. فانطلق يَهْوِى به sei soviel wie يُسْرِعُ.

Zu ١٣٥, ١٣٦ سرب (sich zeigen — sich verbergen).

Die Grundbedeutung von سرب ist „weggehen, fortgehen", bisweilen mit der Nebenbedeutung „frei und ungehindert, aufs Geratewohl, auf gut Glück, blindlings, in den Tag hinein",

wohl zunächst von den Tieren gesagt, die frei auf die Weide gehen und sich wenden, wohin es ihnen beliebt, so an der Stelle *Lisān* I, 445:

وكُلُّ أُنَاسٍ قَارَبُوا قَيْدَ فَحْلِهِمْ * ونَحْنُ خَلَعْنَا قَيْدَهُ فهو سَارِبُ

„Alle (anderen) Leute legten ihrem Kamelhengste die Spannfessel an, wir aber nahmen ihm seine Fessel ab, so daß er frei auf die Weide gehen konnte".

Der angebliche Gegensinn „sich verbergen, verborgen sein" wird von Quṭrub, Ibn al-Anbārī und *Lisān* I, 445 angeführt, aber überall nur im Zusammenhang mit dem Ausdruck مُسْتَخْفٍ; *Qor.* 13, 11: سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ ومن جَهَرَ به ومن هو مُسْتَخْفٍ بالليل وسَارِبٌ بالنهار „Ihm (Gott) ist es einerlei, ob jemand von euch seine Rede verheimlicht oder sie kundtut, ob er sich bei Nacht verbirgt oder am Tage einherwandelt".

Diese Stelle ist von den muslimischen Interpreten auch anders erklärt worden, indem sie sich auf den (wirklich vorhandenen) Gegensinn von استخفى stützen (vgl. ٤٥) und مستخف als „sich zeigend" erklären; demgemäß müssen sie سارب mit „sich verbergend" erklären, um den antithetischen Sinn der Stelle zu wahren; der Grund aber, warum sie gerade für diese Stelle die Bedeutung „sich zeigend" von مستخف postulieren, ist offenbar der, daß es ihnen angemessener erscheinen mag, wenn der Sünder, der sich vor Gott verbergen will, dies bei Tage tut und bei Nacht frei umherwandelt. Diese schulmeisterliche Interpretation können wir uns natürlich nicht zu eigen machen, sondern werden den Gegensinn in Abrede stellen und das Wort aus der Reihe der *Aḍdād* streichen.

Zu ١٣٧ تفل.

Siehe ١١٦.

Zu ١٣٨ فارد (alte Bergziege — junge Bergziege).

Die Antiphrasis ist jedenfalls von den Lexikographen viel zu scharf gefaßt; فارد heißt weder „alt" noch „jung", sondern „voll ausgewachsen, vollkräftig, im Besitze aller Zähne"; dieselbe Bedeutung hat قارح beim Pferde, بازل und ضالع beim Kamel und Rind. Freilich ist dieser Begriff wie alle derartigen

Altersbezeichnungen sehr dehnbar; meint man damit das Erreichen des Zustandes, so kann es „jung" bedeuten, meint man aber das Fortgeschrittensein in diesem Zustande, so kann es auch „bejahrt" heißen. Die weitere Bedeutung, die viel eher zu der ersten in Gegensatz zu stellen wäre, nämlich „Hengst, der infolge von Altersschwäche aufhört zu bespringen", also „schwach, erschöpft", dürfte mit der Wurzel فتر „verfallen, ermatten, schwach werden" im Zusammenhange stehen. Auch die Nationalgrammatiker scheinen so etwas zu glauben, wenn sie geflissentlich hervorheben, daß فادر in der Bedeutung „jung", von der Bergziege gesagt, keine verbale Ausprägung habe, während فادر, vom Kamelhengste gesagt, auch als Verbum erscheint. Ebensowenig wie bei diesem Worte liegt ein Gegensinn bei مُشِبّ (١٦١) vor, das ebenfalls „alt" und „jung" bedeuten soll. Dieser angebliche Gegensinn wird allerdings außer von Quṭrub nur noch von Ibn al-Anb. angeführt; dabei fällt aber auf, daß es nicht auf Menschen, sondern auf Tiere angewendet wird. Ibn al-Anb. umschreibt es mit مُسِنّ, bzw. mit شابّ. Nun heißt zwar مُسِنّ „vorgerückt im Alter, bejahrt", aber nur auf Menschen angewendet (vgl. HT. S. 161, Zl. 17); von Tieren gesagt, heißt أَسَنّ „das Alter erreichen, wo der mittlere Schneidezahn zum Vorschein kommt", oder bei gewissen Tieren „das Alter erreichen, wo der mittlere Schneidezahn ausfällt", was beim Kamele im 6., beim Pferde im 4., beim Rinde im 3., beim Schafe im 2. Jahre erfolgt. Der Gegensinn ergibt sich also aus einer Verwechslung des Ausdruckes مُسِنّ, auf Menschen angewendet, mit dem auf Tiere passenden. Ist also مُشِبّ gleich مُسِنّ, so kann es wohl bedeuten „jung, jugendlich", aber nicht „alt" in des Wortes strenger Bedeutung. Als genaue Bedeutung wird man also ansetzen müssen „voll ausgewachsen, vollkräftig, jugendkräftig". In der Tat läßt sich an keinem der *Lisān* 1, 463 und sonst angegebenen Belege die Bedeutung „jung" oder „alt" im strengen Sinne feststellen, die Bedeutung „vollkräftig, ausgewachsen" liegt überall viel näher. So Quṭrub S. 271, 1:

[حَذَانِي بَعْدَمَا خَذِمَتْ نِعَالِي * دُبَيَّةُ إِنَّهُ نِعْمَ الخَلِيلُ]

بِمُورِكَتَيْنِ مِنْ صَلَوَىْ مُشِبٍّ * مِنَ الثِّيرَانِ عَقْدُهُمَا جَمِيلُ .

„Es beschuhte mich, nachdem meine Schuhe zerrissen waren, Dubaijah — welch trefflicher Freund ist er doch! — mit zwei Seitenstücken aus [der Haut] der Hinterbacken eines vollkräftigen Rindes, deren Bindung prächtig ist".

(Beide Verse Anb. S. 238, der zweite allein Anb. S. 256; vgl. auch oben S. 434 zu ١٣ خذم.)

Sollte sich aber die Bedeutung „alt" wirklich nachweisen lassen, so ließe sie sich als Denomination wohl erklären: أشبّ kann nämlich heißen „das Alter, welches شباب heißt, erreichen" oder „dieses Alter beenden", womit wir uns dem Begriffe „alt" schon sehr genähert hätten.

In diesem Zusammenhange mögen noch andere Altersangaben behandelt werden, um zu zeigen, daß alle diese Begriffe sehr dehnbar und keineswegs so scharf zu fassen sind, wie das vonseiten der Lexikographen geschieht.

حزوّر (٢٠٠) (Bursche, der sich der Mannbarkeit nähert — wessen Jugend zu Ende ist).

Daß dieses Wort geradezu „Greis" bedeute, ist durch nichts erwiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht, wohl aber kann es wie die entsprechenden Ausdrücke in anderen Sprachen einerseits als Bild der strotzenden Kraft, anderseits, im Gegensatz zum vollreifen Mann, als Metapher für jugendliche Schwäche verwendet werden. So sehen wir denn auch, daß die Ausleger in der Erklärung des Wortes an einer bestimmten Stelle ganz entgegengesetzter Meinung sind: die einen erklären es als ضعيف, andere als قوىّ, so in dem Verse des an-Nābiġah (Quṭrub S. 277, 12):

„Und wenn du dich zurückziehst, so ziehst du dich aus einer engen (Vulva) zurück, wie ein Jüngling mit einem festgeflochtenen Seile (den Eimer aus dem Brunnen) zieht".

Ibn al-Anb. meint, حزوّر könne hier als Ausdruck der Kraft oder der Schwäche aufgefaßt werden.

In dem Verse des Aḥnaf b. Qais (Anb. S. 141 u. ö.):

إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِالْمَنِيَّهْ ✱ حَزَوَّرٌ لَيسَتْ لَهُ ذُرِّيَّهْ

braucht man das Wort durchaus nicht als شيخ aufzufassen, sondern als „Junggeselle", der ja auch nicht wirklich jung zu sein braucht:

„Der, der am ehesten den Tod verdient, ist der Junggeselle, der keine Nachkommenschaft hat“.

Als Bild der Schwäche ist das Wort gebraucht in dem Verse HA. S. 89:

وما أنا إنْ دافعتُ مِصْرَاعَ بَابِهِ * بِذِى ضُوْلَةٍ فانٍ ولا بِحَزَوَّرِ

„Und wenn ich den Flügel seiner Türe verteidige, so bin ich kein hinfälliger Schwächling und kein (schwaches) Bürschchen“.

Als Bild der spielenden Jugend Quṭrub S. 277, 14:

„Sie lassen die Köpfe rollen, wie Kinder mit ihren Händen die Kugeln rollen lassen“.

Eine ähnliche dehnbare Altersbestimmung ist das von Ibn al-Anbārī (S. 144) angeführte أَشُدّ, das einerseits das mannbare Alter von 18 Jahren, anderseits das Alter von 40 Jahren oder von 33 Jahren bezeichnen soll. أشدّ, von شدّ* „stark sein“, bezeichnet eben nicht einen einzelnen Punkt des Lebenslaufes, sondern eine Periode, die vom Zeitpunkte des Mannbarwerdens bis zum Abschluß der physischen Aufwärtsentwicklung reicht. Parallelen dazu bietet das griechische *ἀκμή* und das lat. *iuvenis*, das einen jungen Mann vom 20. bis zum 40. Lebensjahr bezeichnet; ebenso ist *adulescens* ein zwischen *pueritia* und *senectus* stehender Mann und daher ein ebenso weiter Begriff wie unser „junger Mann“ oder „Mann in den besten Jahren“. Daher heißen Brutus und Cassius im 40. Lebensjahre *adulescentes*, Cicero sogar im 43. Jahre seines Lebens als Konsul. Wenn sich die arabischen Lexikographen auf *Qor*. 46, 14 berufen: حَتّى إذا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً, so vergessen sie erstens, daß das *Wāw* nicht epexegetisch zu sein braucht, und ferner, daß *Qor*. 12, 23, wo von Joseph's Werdegang die Rede ist: ولمّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وعِلْمًا, doch wohl eher das Mannbarwerden als die Vollreife gemeint ist.

حذف (١٧٨) (kleine junge Schafe — kleine alte Schafe).

Daß in dem Worte selbst eine besondere Bezeichnung des Alters liege, ist wohl nur aus irgendeiner Dichterstelle herausgelesen; im Worte selbst liegt diese Bedeutung jedenfalls nicht; es bedeutet im kollektiven Sinne „ḥiǧāzische schwarze Schafe von kleiner Rasse ohne Schwanz und Ohren“, außerdem aber

„kleine Enten" und „kleine Krähen". Der Begriff des Kleinen, Gestutzten scheint also dabei vorzuherrschen; das entspricht auch der Grundbedeutung der Wurzel: „wegnehmen, abschneiden, stutzen".

عريض (٢٠٨) (junges Schaf bis es das zweite Gebiß bekommt — vier Monate altes Zicklein, wenn es von der Mutter getrennt wird).

Nach Quṭrub gebrauchen die Tamīm عريض als Synonym für جَذَع, während es sonst so viel wie صغير bedeutet; nun ist aber auch das Wort جذع nicht eindeutig festgelegt: nach dem Kommentar zu *Ḥamāsah* S. 158 bezeichnet es ein Tier das im Alter vor der zweiten Dentition steht, d. h. beim Rind und Pferd „dreijährig", beim Kamel „fünfjährig"; nach al-Ǧauharī beim Rind „zweijährig", beim Schafe nach den meisten Autoren „einjährig", nach manchen „sechs-, sieben-, acht- oder zehnmonatig" (vgl. *Šā'*, Zl. 76f.). Daraus geht hervor, daß auch diese Altersbezeichnungen nicht scharf bestimmt sind und jedenfalls bei den verschiedenen Tiergattungen Verschiedenes bedeuten.

Zu ١٣٩ صريم.
Siehe ٥.

Zu ١٤٠ عسعس (herankommen, sich nähern, hereinbrechen — den Rücken kehren, verschwinden).

Der Gegensinn ist gut belegt; für die erste Bedeutung Quṭrub S. 267, 2:

„Bis, als die Nacht über ihn hereinbrach und sie in vollkommene Finsternis davon eintraten".

Für die zweite Bedeutung ebendort:

„Bis, als der Morgen ihr aufatmete und die Nacht sich von ihr abhob und verschwand".

Es ist aber so gut wie sicher, daß dieser Gegensinn nur auf der verschiedenen Interpretation von *Qor.* 81, 17 beruht, wo عسعس bald als „hereinbrechen, dunkeln", bald als „verschwinden, vergehen" erklärt wird; je nachdem sich nun die Dichter der einen oder der anderen Auslegung anschließen, verwenden sie das Wort in diesem oder jenem Sinn, während es

doch nach Ausweis der anderen Sprachen (hebr. עשש „verdunkelt werden", syr. ܥܡܛܐ „Finsternis") nur die Bedeutung „dunkeln" haben kann. Daß der Qorān die Quelle dieses angeblichen *Ḍidd* ist, beweist auch die fast wörtliche Anlehnung an den Wortlaut von *Qor.* 81, 17 f., wo ebenfalls vom „Aufatmen" des Morgens die Rede ist: وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ. Denkbar wäre es allerdings, daß عسعس sowohl von der Morgendämmerung, als auch von der Abenddämmerung gebraucht werden könnte und „heraufdämmern" und „hereindämmern" bedeutet (vgl. ٥ سدفة); in der Bedeutung „Dämmerung" siehe Dozy, *Suppl.* s. v.

Zu ١٤١ زهق.
Siehe ٥٥.

Zu ١٤٢ درع.
Siehe ٧٧.

Zu ١٤٣ قرّظ (rühmen — schmähen).
Dieses *Ḍidd* beruht wohl nur auf einer (dialektischen?) Kontamination mit قرّض, das zunächst bedeutet „jemand zum Gegenstand dichterischer Darstellung machen", قرض „ein Gedicht rezitieren", قَرِيض „Gedicht", daher „jemand durch Verse verspotten, verhöhnen" oder „preisen, rühmen". Hingegen bedeutet قرّظ nur „loben, preisen", besonders einen Lebenden. Ob die zwei Wurzeln aber nicht ursprünglich eine einzige sind, ist eine Frage, die hier nicht untersucht werden soll.

Zu ١٤٤ ترب (arm sein — reich sein).
Ibn al-Anb. (S. 244) widerspricht bei diesem Worte, das sonst niemand als *Ḍidd* anführt, der Behauptung Quṭrub's, daß تَرِبَ und أَتْرَبَ einen Gegensinn darstellen, und behauptet seinerseits, daß تَرِبَ nur eine Bedeutung habe und ebenso أترب. Mit Recht verwirft Ibn al-Anbārī, wie die meisten Grammatiker, solche Fälle als *Aḍdād*, wo die entgegengesetzte Bedeutung nicht an derselben Form haftet. Von allen derartigen Fällen können wir allerdings solche nicht zu den *Aḍdād* rechnen, bei denen der Gegensatz nicht im Wortbegriffe selbst gegeben, son-

dern durch die Form bedingt ist. Jedoch dürfen wir ebensowenig mit den Arabern annehmen, daß manche Stammformen (II. und IV.) einen privativen Charakter haben; alle solchen Fälle beruhen auf Denomination, deren Sinn zunächst ganz indifferent ist. So auch in dem Falle von ترب; Ibn al-Anb. hat übrigens unrecht, wenn er behauptet, diese Form habe nur eine einzige Bedeutung; nach *Lisān* 1, 222 bedeutet es nämlich 1. reich sein, soviel Habe besitzen, wie es Staub auf der Erde gibt, 2. wenig Habe besitzen (مُتْرِب „reich", sei es auf Grund der „Privation" des Begriffes „arm", oder sei es, weil das Besitztum so zahlreich ist, wie der Staub). Ebenso bedeutet ترّب „reich sein" und „arm sein". Eine solche Denomination liegt auch hier vor: أترب (ترّب) kann also heißen „am Boden haften, infolge der Armut" oder „soviel Geld besitzen, wie Erde oder Staub". Es ist aber auch denkbar, daß ترب eine vox media darstellt mit der Bedeutung „wohlhabend", was vom Standpunkt des Reichen „dürftig", von dem des Armen aber „vermögend, reich" bedeutet.

Zu ١٤٥ طاح (ausgebreitet — hoch).

Die Bedeutung „hoch" stützt sich darauf, daß فرس طاح „ein hohes Pferd" bedeuten soll, ferner auf die Schwurformel والقمر الطاحى „bei dem hohen (?) Mond!" Aber die Lexikographen widersprechen sich selbst, wenn sie erklären (HA. S. 149): والقمر الطاحى أى المُتَّسع النُّور والفرس المُتَّسع المَذْهَب فى الجرى. Daß diese Bedeutungen, die zu der Wurzel طحى „ausbreiten" vorzüglich passen, die ursprünglichen sind, ist zweifellos; daß ein Pferd, welches im Laufe weit ausgreift, auch hochbeinig ist, mag dann dazu geführt haben, in dem Worte die Bedeutung „hoch" zu erblicken; daß man aber den Mond jemals als „hoch" bezeichnet hätte, ist doch ganz unwahrscheinlich.

Zu ١٤٦ ثلّ (niederreißen, vernichten — wiederaufrichten — den Thron).

Ibn al-Anb. lehnt dieses Wort als *Ḍidd* ab; nach seiner Meinung verhält es sich damit nicht so, wie Quṭrub behauptet, da nur die IV. Form den Gegensinn „wiederaufrichten" habe,

die I. Form aber nur „zerstören, vernichten" bedeute. Es liegt also wieder ein Fall von „umkehrender" Bedeutung (Denomination) der IV. Form vor.

Zu ١٤٧ أشاح.
Siehe ١٧.

Zu ١٤٨ تظلم (ungerecht behandelt werden — ungerecht behandeln).

Die erste Bedeutung, eigentlich „sich über erlittenes Unrecht beklagen", wird als gewöhnlich nicht belegt; für den Gegensinn: Quṭrub S. 268, 18:

„Und die Lanze mit den harten Schaftknoten kennt nicht (d. h. nimmt keine Rücksicht auf) den Reichtum der Sippe des Stolzen, des Ungerechten".

Vgl. auch die Redensart تَظَلَّمَنِى حَقِّى „er hat mich in meinem Rechte gekränkt, geschädigt". Eine andere Bedeutung dieser V. Form, die die *Aḍdād*-Lexikographen nicht anführen, ist „die Verantwortung für verübtes Unrecht auf sich nehmen"; es handelt sich also um verschiedene Denominationen von ظُلْم „Ungerechtigkeit".

Zu ١٤٩ طهر.
Siehe ١٢.

Zu ١٥٠ حمأ (den Brunnen von Schlamm reinigen — den Brunnen mit Schlamm verunreinigen).

Nach Quṭrub und Ibn al-Anbārī bedeutet die I. Form nur „reinigen", die IV. Form nur „verunreinigen"; streng genommen kann man also auch nach der Anschauung der Araber hier von keinem *Ḍidd* sprechen; es handelt sich wieder um Denomination von حَمْأَة „Schlamm", die zunächst bloß bedeutet „mit einer Sache so oder so umgehen", also „mit Schlamm hantieren"; eine genaue Parallele dazu ist das hebräische סִקֵּל, das sowohl „mit Steinen bewerfen" (2. Sam. 16, 6), als auch „von Steinen säubern, entsteinen" (Jes. 5, 2) bedeutet. Im Grunde genommen ist aber nicht einzusehen, worin hier eigentlich der Gegensinn liegen soll, da ja die Reinigung des Brunnens vom Schlamm in jedem Falle zu einer Verunreinigung des Wassers führt.

Zu ١٥١ بثر (viel — wenig).

Der angebliche Gegensinn „klein, wenig" beruht ausschließlich auf der wohl mißverstandenen Stelle bei Abū Ḏu'aib (Hell 1, 22) (Anb. S. 187):

فَٱفْتَنَّهُنَّ مِنَ ٱلسَّوَاءِ وَمَاؤُهُ * بَثْرٌ وَعَانَدَهُ طَرِيقٌ مَهْيَعُ

Dieser Vers wird von den Erklärern so aufgefaßt, daß وماؤه بثر bedeute „und sein Wasser war wenig", weil ja Wassermangel tatsächlich der gewöhnliche Fall ist; diese Auffassung ist aber keineswegs die allein mögliche; gehen wir von der gewöhnlichen Bedeutung von بثر (nomen unit. بثرة) „Pusteln, Unreinigkeit des Gesichtes" aus, so kann man den Vers auch so wiedergeben:

„Da versprengte er sie (die Eselinnen) aus der Ebene, denn ihr Wasser war unrein, und da kam ihm ein ausgetretener, breiter Weg in die Quere".

Al-Aṣmaʿī (HA. S. 141) und Jāqūt (I, 493) hingegen meinen, es handle sich hier um einen Eigennamen, und letzterer führt als Beweis den Vers des Abū Ǧundab an (*Huḏ.* 45, 1—2):

أَبْلِغْ مَعْقِلًا عَنِّي رَسُولًا * مُغَلْغَلَةً وَوَاثِلَةَ بْنَ عَمْرٍو

إِلَى أَيٍّ نُسَاقُ وَقَدْ بَلَغْنَا * ظِمَاءً عَنْ مَسِيحَةَ مَاءَ بَثْرِ

„Schicke doch von mir eine von Ort zu Ort eilende Botschaft an Maʿqil und Wāṯilah b. ʿAmr: Zu wem werden wir noch geschleppt werden, nachdem wir durstgequält von Masīḥah nach dem Wasser von Baṯr gelangt sind?"

Daß hier ein Eigenname vorliegt, ist gewiß. In dem Vers des Abū Ḏu'aib ist aber doch die angeführte Bedeutung vorzuziehen; jedenfalls aber zwingt nichts zur Annahme des Gegensinnes. (S. indessen noch Bräunlich *Islam* XVIII, 6.)

Zu ١٥٢ مَنّ (stärken — schwächen).

Die Grundbedeutung ist „angreifen, aufreiben". Das kann einerseits in aktivem Sinne „Kraft" bedeuten, in passivem Sinne aber „Schwäche". So ist denn auch منين „aufgerieben, schwach" (pass.) (*Lisān* 17, 303, 10), aber auch (akt.) „stark" (*Lisān* 17, 303, 13); vgl. ٦٢, ٨٠, ٨٧.

Zu ١٥٣ هجد (schlafen — wachen).

Der höchst auffallende Gegensinn dieses Verbs ist gut belegt, so für „schlafen" Anb. S. 31:

سَرَى لَيْلًا خَيَالٌ مِنْ سُلَيْمَى * فَأَرَّقَنِى وَأَصْحَابِى هُجُودُ

„Es kam des Nachts ein Traumbild von Sulaimā und hielt mich wach, während meine Genossen schliefen".

Die Beispiele für هجود in der Bedeutung „wach" sind zwar nicht einwandfrei und lassen sich auch bei Annahme der Bedeutung „schlafen" interpretieren. Dennoch muß für هجد auch die Bedeutung „wachen" angenommen werden, da هجّد neben „schlafen lassen" auch „wach halten" heißt (siehe Belege bei Nöld. S. 87). Ganz unanfechtbar ist die Bedeutung „wachen, nächtliche Andachtsübungen halten" in *Qor.* 17, 81 und in dem Verse Anb. S. 32:

لو أنّها عَرَضَتْ لِأَشْمَطَ رَاهِبٍ * عَبَدَ الإِلٰهَ صَرُورَةٍ مُتَهَجِّدِ

لَرَنَا لِبَهْجَتِها وحُسْنِ حَدِيثِها * ولَخَالَهُ رَشَدًا وإِنْ لم يَرْشُدِ

„Wenn sie sich einem angegrauten Mönche zeigte, der Gott verehrt, einem der noch kein Weib berührt hat, der nächtliche Andachtsübungen hält, so würde er an ihrer Schönheit und der Anmut ihres Geplauders sich ergötzen und würde das für rechten Lebenswandel halten, obschon er nicht auf dem rechten Wege wäre".

Nach Ausweis der Nationallexika bedeutet die I., II. und V. Form „schlafen" und „wachen". مُهَجَّد ist aber auch „am Schlafen verhindert".

Dieses Wort ist das einzige, bei dem ein Weg vom Sinn zum Gegensinn nicht möglich scheint, zumal die Grundbedeutung (schlafen oder wachen?) nicht feststeht und die Wurzel in anderen semitischen Sprachen nicht vorkommt. Wohl aber gibt es mehrere Parallelen desselben rätselhaften Bedeutungsüberganges in den anderen semitischen Sprachen (vgl. Nöld. S. 87).

Zu ١٥٤ حرف (klein, kurz — groß).
Siehe ٦٨.

Zu ١٥٥ شام (Das Schwert in die Scheide stecken — zücken).

Denselben Gegensinn soll nach *Lisān* 17, 100 auch أَشْعَنَ haben, dieser kommt aber nur dadurch zustande, daß in dem Belegvers (*Huḏ*. 153, 7) einige سَلُّوا السُّيُوفَ عُرَاةً بَعْدَ إِشْعَانٍ, andere وقد هَمَّتْ بِإِشْعَانٍ lesen. Daß auch in dem Belegvers für die Bedeutung „zücken" von شام etwas nicht in Ordnung sein muß, zeigt die höchst sonderbare Lesart Quṭrub's S. 270, 4:

إِذَا هِيَ شِيمَتْ فَالقَوَائِمُ فَوْقَهَا * وإنْ لم تُشَمْ يَوْمًا عَلَتْهَا القَوَائِمُ

Hier hat Quṭrub im Widerspruche mit allen anderen Stellen, wo der Vers zitiert ist, فوقها statt تحتها. Wäre diese Lesart richtig, so würde die gewöhnliche Bedeutung „das Schwert in die Scheide stecken" passen, denn dann sind die Griffe wirklich über ihnen; aber was soll dann der zweite Teil des Verses bedeuten:

„Wenn sie in die Scheide gesteckt werden, so sind die Griffe über ihnen, und wenn sie einmal nicht in die Scheide gesteckt werden, so sind die Griffe (auch?) über ihnen"?

Bei dieser Unsicherheit der Überlieferung wird man sich schwer entschließen können, das Wort unter die *Aḍdād* zu rechnen.

Zu ١٥٦ أعبل (Blätter treiben — die Blätter verlieren).

Der Gegensinn „Blätter verlieren" wird leider nicht belegt, für die erste Bedeutung wird der Vers des Ḏu-r-Rummah (Quṭrub S. 270, 7) zitiert:

„Wenn die Sonne brennt, so schützt er (der Wildstier) sich vor ihren Gluten durch die Zweige eines vom Frühlingsregen bewässerten Baumes der Steppe, der Blätter getrieben hat".

Hiezu bemerkt der Scholiast (Ausgabe von Macartney S. 504): مُعبِل مُورق وقيل الذى سقط وَرَقُه.

Wenn auch an dieser Stelle nur die Bedeutung „Blätter treiben" möglich ist, so läßt sich doch auch der Gegensinn als Denomination von عَبَل „Laubwerk" begreifen.

Zu ١٥٧ مأتم (Versammlung trauernder Frauen — fröhlicher Frauen).

Die spezielle Bedeutung „Versammlung trauernder Frauen" ist nur aus Dichterstellen herausgelesen, an sich heißt es nur

„Versammlung“, sowohl von Frauen, als auch von Männern, zu welchem Zwecke immer es auch sei; allerdings wird es besonders von Frauen gebraucht und heißt oft überhaupt „Frauen“ schlechthin, so Quṭrub S. 270, 14:

„Und Frauen (so schön) wie Bildsäulen, mit schwarzen Augenwinkeln, die das Unglück nicht verbargen, als Jungfrauen oder als Frauen“.

Zu ١٥٨ طلع.

Siehe ٦٧.

Zu ١٥٩ لمق (schreiben — auswischen).

Eine dialektische Eigentümlichkeit der ʿUqail, die das Verbum in der Bedeutung „schreiben“ verwenden, alle anderen Qais aber als „ausstreichen“. Auch das ursprünglichere نمق „schreiben“ soll „ausstreichen“ bedeuten können (Anb. S. 22). Abgesehen davon, daß das Wort ein persisches Fremdwort ist, das falsch verstanden werden konnte, ist doch auch nicht recht ersichtlich, worin der Gegensinn zwischen „schreiben“ und „ausstreichen“ eigentlich bestehen soll, da doch auch das Ausstreichen eine Art Schreiben ist.

Zu ١٦٠ ثنأ (fett sein — Kamel — klein sein — Mann).

Der Gegensinn dieses Wortes beruht nach Ansicht der Lexikographen auf der einerseits rühmenden, anderseits tadelnden, herabsetzenden Bedeutung. Nach der Grundbedeutung „fett sein“ kommt also der Gegensinn nur zustande durch den Bezug auf verschiedene Subjekte: wird es von einem Tiere (Kamele) ausgesagt, so hat es rühmende Bedeutung; auf den Menschen, zumal den Mann, angewandt, dessen größter Vorzug hoher, hagerer Wuchs ist, wird es zum Ausdrucke des Tadels, ja zum Schimpfwort. Daraus ergibt sich auch ohne weiteres die Bedeutung „klein“ in dem Sinne etwa von „untersetzt“ als Grund der Fettleibigkeit. Es liegt also gar kein Gegensinn im strengen Sinne vor, sondern dieser kommt nur scheinbar zustande durch das verschiedene Subjekt. Das mag auch der Grund sein, warum *Lisān* bei diesem Worte nicht von Gegensinn redet, während dieser sonst fast durchwegs hervorgehoben wird. Die von Ibn al-Anbārī (S. 256) zitierte Dichterstelle ist der beste Beleg für die hier vorgetragene Ansicht:

تَبَيَّنَ لِى أَنَّ القَمَاءَةَ ذِلَّةٌ ✱ وأَنَّ أَعِزَّاءَ الرِّجَالِ طِوالُهَا

„Es ist meine Überzeugung, daß die Fettleibigkeit Verächtlichkeit bedeutet und daß die ruhmvollsten Männer die hochgewachsenen sind“.

Zu ١٦١ مشبّ.
Siehe ١٣٨.

Zu ١٦٢ صار (vereinigen — abschneiden, trennen).

Dieses *Ḍidd* scheint qorānischen Ursprunges zu sein; für die Bedeutung „abschneiden, in Stücke schneiden, zertrennen“ beruft man sich nämlich auf die Stelle *Qor.* 2, 262, wo Gott dem Abraham die Opferung von 4 Tauben anbefiehlt (vgl. *Genes.* 15, 9ff.): فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيكَ; das soll heißen „nimm 4 Vögel und ziehe sie an dich“. Viele Ausleger betrachten das aber als einen unerträglichen Pleonasmus und wollen صرهن als „schneide sie in Stücke“ erklären, wobei sie dann allerdings gezwungen sind, das nunmehr unpassende إليك zu فخذ zu ziehen; dann würde die Stelle lauten: „nimm 4 Vögel an dich und schneide sie in Stücke“; denn es müsse doch auch gesagt sein, was Abraham mit den Tieren tun solle; man darf aber nicht vergessen, daß die Qoränstelle eine ziemlich genaue Wiedergabe der alttestamentlichen Stelle ist, wo ebenfalls eine Anweisung, was mit den Tieren geschehen soll, nicht ausdrücklich gegeben ist, weil ja Abraham sehr wohl wußte, daß mit den Tauben das zu geschehen habe, was nach dem bekannten Brauch bei Abschluß von Verträgen zu geschehen pflegte. Wir haben also gar keinen Grund, den überlieferten Text umzustellen und dem Worte eine andere Bedeutung zu geben. Damit fällt aber jeder Beleg für „zerschneiden, in Stücke schneiden“ fort. Da aber diese Auslegung weiterhin Anerkennung gefunden hat, so mag tatsächlich صار — يَصُورُ diese Bedeutung angenommen haben, wie in der Redensart صار الحُكْمَ „eine Rechtssache entscheiden, ein Urteil fällen“; es ist aber bemerkenswert, daß al-Farrā' bestreitet, daß dieses Wort „zerschneiden“ heiße, es wäre denn, daß es von صرى abzuleiten wäre, was auf Grund einer Metathesis möglich ist, wie bei عاث — عثا, قاع — قعا

und anderen. Auch diese Möglichkeit ist nicht von der Hand zu weisen, da der Wechsel zwischen ى und و bei den Verben mediae infirmae häufig zu beobachten ist, so auch bei dem Verbum صور selbst, das in manchen Dialekten صار — يَصِيرُ flektiert. Auch eine geradlinige Bedeutungsentwicklung ist denkbar; als Grundbedeutung von صار — يصور wird angegeben „neigen, biegen, herabdrehen, herabwerfen", „eine Sache von einer anderen wegbiegen, ablenken, an sich ziehen"; das könnte auch wohl die Bedeutung „trennen, abschneiden" annehmen, also „zueinander biegen" und „auseinander biegen". So in der VII. Form in dem Verse der al-Ḫansā' (Anb. S. 23), wo اُنْصار von Bergen(?) gesagt ist, also „sich auseinanderbiegen, sich trennen, bersten, splittern". Dabei ist aber zu beachten, daß an manchen Stellen, wo dieses Verb vorkommt, allerlei Handschriften statt صار — صاع „trennen" überliefern, so in dem Verse des Abū Ḏu'aib, Anb. S. 23 (Hell 1, 41):

فَٱنْصَرْنَ مِنْ فَزَعٍ وَسَدَّ فُرُوجَهُ * غُبْرٌ ضَوَارٍ وَافِيَانِ وَأَجْدَعُ

wo einige Mss. فآنصاع lesen, was einen guten Sinn ergibt, während bei فآنْصَرْنَ das Subjekt u. a. unklar bleibt:

„Da drehte er (ein von Hunden gehetzter Stier) sich aus Schreck rasch ab, und es jagten ihn in wilde Flucht staubfarbige, jagdgewohnte (Hunde), zwei langohrige und einer mit gestutzten Ohren".

Ob nun der angebliche Gegensinn von صار auf einer falsch verstandenen Qorānstelle beruht oder auf einer Kontamination mit der Wurzel صرى oder endlich, ob eine wirkliche Bedeutungsentwicklung vorliegt, jedenfalls sind Wege zur Erklärung und Beseitigung des Gegensinnes denkbar und gangbar.

Zu ١٦٣ فوق (über — unter).

Die einzige Stelle, die mit einem Schein — aber eben nur mit einem solchen — von Berechtigung für die Bedeutung „unter, unterhalb" angeführt wird, ist *Qor.* 2, 24: انّ اللّٰه لا يَسْتَحْيِى أن يَضْرِبَ مَثَلًا ما بَعُوضَةً فما فوقها „Gott schämt sich nicht, ein Gleichnis mit einer Mücke zu machen oder mit etwas, was darunter (?!) ist".

Es ist klar, daß فوقها hier nicht „darunter" heißt, was allerdings dem Sinne gut entspräche, sondern „darüber", nämlich „an Kleinheit" (vgl. Nöld. S. 82).

Zu ١٦٤ ولّى.

Siehe ١٧٠.

Zu ١٦٥ جدو (bitten — geben).

Die ungewöhnliche Bedeutung „schenken" ist allein durch den Vers (Quṭrub S. 272, 12) belegt:

„Ich bat reiche Leute um Gaben, aber sie gaben mir nichts; auf, bitte Gott, wenn du bittest!"

Will man nicht mit Nöld. (S. 77) an ein Grammatikerfabrikat denken, so müssen wir auf eine Erklärung verzichten.

Zu ١٦٦ وزع (antreiben, anstacheln — verbieten, abhalten).

Diese Wurzel soll in der IV. Form bedeuten „antreiben, anstacheln", „verbieten, abhalten, hindern, zurückhalten". Die erste Bedeutung, die als معروف bezeichnet wird, wird nicht besonders belegt; als Beleg für „abhalten, zurückhalten" wird *Qor.* 27, 17 angeführt, wo es heißt, daß die Ǧinnen, Menschen und Vögel sich vor Salomon versammeln: فهُم يُوزَعُونَ; das soll heißen يُكَفُّونَ وَيُمْنَعُونَ oder يُحْبَسُ أَوَّلُهُمْ على آخِرِهِمْ also „in geschlossener Ordnung, zusammengehalten, zusammengeschlossen" (Baiḍāwī, *Komm.* z. St.). Hingegen behauptet Abū Bakr (Anb. S. 91), daß die IV. Form nur „antreiben" bedeute, die I. Form aber „abhalten, hindern". Als Beleg für die IV. Form wird *Qor.* 27, 19 angeführt: رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ „mein Herr, treibe mich an, deiner Gnade zu danken!" Als Beleg für die I. Form in der Bedeutung „abhalten" dient der Vers des Ṭarafah (Ahlw. 14, 8), Quṭrub S. 272, 18:

„Wir halten den Rohen in unserer Versammlung fern und so magst du erkennen, daß die Versammlung bei uns wie das Heiligtum ist".

وَزَعَة, als Plural von وَازِع, ist die Leibgarde des Fürsten, also zweifellos „die Abwehrenden, die Verteidiger". Umstritten ist die Bedeutung von أوزع in dem Verse des Abū Ḏu'aib (Hell I, 40):

فَغَدَا يُشَرِّقُ مَتْنَهُ فَبَدَا له * أُولَى سَوَابِقِها قَرِيبًا تُوزَعُ

„Da ließ er (ein junger Stier) am Morgen seinen Rücken von der Sonne bescheinen; da zeigten sich ihm in der Nähe die ersten der vorauseilenden (Hunde), die gehetzt wurden (oder: die noch zurückgehalten wurden)“.

Die Bedeutung „hetzen“ scheint aber doch näher zu liegen. Somit bliebe nur die Stelle *Qor.* 27, 17, wo für die IV. Form die Bedeutung „zusammenhalten“ postuliert wird; allein auch hier ist eine andere Auffassung möglich; nimmt man als Grundbedeutung „zusammenhalten, zusammenfassen“ an, so ergibt sich, auf das Kriegswesen angewandt, die Bedeutung, die auch die Kommentatoren ausdrücklich hervorheben, „das Heer oder eine Truppe so zusammenhalten, daß sich die einzelnen Abteilungen nicht miteinander vermischen“; so kommen wir zur Bedeutung „getrennt halten, in getrennten Abteilungen zusammenhalten“, also gewissermaßen zu einem Gegensinn der Grundbedeutung. Daher bedeutet die II. Form „teilen, verteilen“; höchstwahrscheinlich sind diese Bedeutungen entwickelt worden im Hinblick auf die Razzien, bei denen der angreifende Stamm das feindliche Lager von mehreren Seiten in einzelnen Trupps, die nach einem gemeinsamen Plane vorzugehen hatten, zu überfallen pflegte. Solche Trupps heißen أَوْزَاعٌ; daher heißt وَزَّعَ mit dem Akkusativ der Sache und على der Personen „ein Unternehmen zur Ausführung an einzelne Personen verteilen“. Die IV. Form heißt ebenfalls „trennen, verteilen“ und dürfte wohl denominativ sein; so bedeutet أَوْزَعَ فلانا بشيء „jem. bei einem Unternehmen in eine der أَوْزَاع einreihen“, d. h. dann „jem. mit einer Aufgabe, Mission betrauen, beauftragen, dazu antreiben“. Die Qorānstelle 27, 17 ließe sich dann entweder so auffassen, daß فَهُمْ يُوزَعُونَ hieße „die Ǧinnen, Menschen und Vögel waren in gesonderte, getrennte Gruppen geteilt, nicht wirr durcheinander“, oder aber „sie waren (von Gott) dazu angetrieben, inspiriert (nämlich: vor Salomon zu erscheinen)“.

Zu ١٦٧ أسفى (mit wenig Stirnhaaren — ohne Stirnhaare — schnell).

Worin der Gegensinn dieses Wortes bestehen soll, ist eigentlich nicht ersichtlich; denn die Bedeutung „ohne Stirnhaare“

stellt, abgesehen davon, daß sie nur auf der Autorität des Abū Amr b. al-ʿAlā' beruht, keinen Gegensinn dar, und die Bedeutung „schnell" erklärt sich aus der Grundbedeutung der Wurzel „leicht sein". Einen Gegensinn könnte man nur darin erblicken, daß der Mangel oder die Spärlichkeit der Stirnhaare beim Pferd als Fehler, beim Maultier und Esel aber als Vorzug gewertet wird.

Zu ١٦٨ فزع (sich fürchten — helfen, retten).

Der Gegensinn „helfen" ist durch alte und neue Belege sichergestellt, so Anb. S. 183:

وقُلْتُ لِكَأْسٍ أَلْجِمِيهَا فإنّما * نَزَلْنَا الكَثِيبَ مِنْ زَرُودَ لِنَفْزَعَا

„Und ich sprach zu Ka's (e. Sklavin): zäume sie (die Stute), denn wir haben uns auf den Hügel von Zarūd nur niedergelassen, um zu helfen".

Der Gegensinn ergibt sich ungezwungen aus: „sich für jem. ängstigen" (vgl. *timere aliquem* u. *alicui*), „jem. in seiner Not beistehen" (vgl. Nöld. S. 80, wo auch Belege aus den modernen Dialekten).

Zu ١٦٩ مغلّب (besiegt — siegreich).

Falls hier nicht ein Vokalisationsfehler vorliegt, wie Nöld. (S. 69) meint, so haben wir es mit zwei verschiedenen Bedeutungen der II. Form zu tun: 1. einer intensiven „oft oder gänzlich besiegen", 2. einer deklarativ-ästimativen „jemand als Sieger erklären, jemandem den Sieg zusprechen". Die deklarativ-ästimative Bedeutung der II. Form ist allerdings nicht zu häufig, aber doch nicht unmöglich (vgl. كذّب „für einen Lügner erklären, halten, ansehen", صدّق „für aufrichtig, wahrhaft erklären"). Eine ähnliche Doppelsinnigkeit zeigt das HA. Nr. ٢٢١, ٢١٩ (Anb. S. 21) angeführte مُعَبَّد „erniedrigt, mit Füßen getreten, mißhandelt" — „geehrt, hochgeehrt"; auch hier beruht der scheinbare Gegensinn auf der verschiedenen Bedeutung der II. Form; diese kann nämlich die Intensitivform von عبد „dienen, anbeten, verehren" sein, مُعَبَّد ist dann „einer, der hoch geehrt wird", so Anb. S. 22:

تَقُولُ أَلَا أَمْسِكْ عَلَيْكَ فإنّنى * أرى المَالَ عند البَاخِلِينَ مُعَبَّدَا

„Und sie sagte: Wohlan, halte an dich, denn ich sehe, daß der Reichtum bei den Geizhälsen hoch geehrt ist“.

Die II. Form kann aber auch heißen „sich einen zum Sklaven machen“; dann ist معبَّد „einer, der zum Sklaven gemacht worden ist, erniedrigt, gedemütigt“.

Zu ١٧٠ حايْ, حايِ (Zuruf an Tiere zum Herbeilocken — zum Verscheuchen).

Da diesem Lautkomplex keine sinnvolle Wurzel zugrundeliegt, so liegt der gewiß mögliche Doppelsinn ausschließlich in der Art der Artikulation, wie bei Interjektionen. Hier möge aber noch ein anderer Ausdruck erwähnt werden, der denselben Doppelsinn haben soll, nämlich طرطب „die Hammel herbeilocken, oder fortjagen“ (Quṭrub ٢٠٧). Der Gegensinn wird weder im *Lisān* noch bei den anderen Lexikographen außer bei Ibn al-Anbārī (S. 261) angeführt; Belege werden weder für die eine noch für die andere Bedeutung gegeben. Das Verb ist seiner Bildung nach eine Frequentativform der Wurzel طرب „erregt sein“, II. Form „erregen“, X. Form „die Kamele durch Gesang in Gang bringen“. Sollte der Gegensinn wirklich vorliegen, so ließe sich als Grundbedeutung aufstellen „lagernde oder stehende Tiere durch einen Laut (Pfiff oder Zuruf) aufscheuchen, sei es um sie zum Melken herbeizulocken oder um sie weiterzutreiben“.

Zu ١٧١ زعوم.
Siehe ٢٨, ٥٥.

Zu ١٧٢, ١٧٣ عنوة (mit Gewalt, zwangsweise — gerne, willig).

Die beiden Bedeutungen sind gut belegt, die Bedeutung „mit Gewalt“ bedarf keines Beleges; die zweite Bedeutung, die dem ḥiǧāzischen Dialekte eigentümlich sein soll, liegt vor Quṭrub S. 273, 15:

„Willst du, o Herz, mir willig gehorchen? Einer Person, die bei ihrem listigen Vorgehen keinen Anlaß zum Tadel gibt, wird kein Schimpf angetan“.

Oder HA. S. 126:

تَجَنَّبْتَ لَيْلَى عَنْوَةً أَنْ تَزُورَهَا * وَأَنْتَ آمْرُؤٌ فِى أَهْلِ وُدِّكَ تَارِكُ

„Du hast freiwillig es vermieden, Lailā zu besuchen, während du doch ein Mann bist, der die Menschen, die er liebt, nicht aufgibt“.

Anscheinend noch deutlicher durch die Antithese Anb. S. 50:

فما أَخَذُوها عَنْوَةً عن مَوَدَّةٍ * ولكن بِحَدِّ المَشْرَفِيِّ آسْتَقَالَهَا

„Und sie bekamen es (?) nicht aus Fügsamkeit, die aus Liebe entspringt, sondern mit der Schneide des Mašrafī-Schwertes bemächtigte er sich seiner“.

Nach anderer Auslegung heißt عنوة hier „auf Grund der (höheren) Gewalt, die in der Liebe begründet ist“.

Der Gegensinn ergäbe sich leicht, wenn man annehmen dürfte, daß die Wurzel neben der intransitiven Bedeutung auch (vielleicht dialektisch) eine transitive besitzt; in intransitivem Sinne bedeutet sie „sich fügen, sich demütigen, gehorchen, unterwürfig sein“; عنوة als Verbalnomen dazu bedeutet dann „willig, aus Gefügigkeit“; in transitivem Sinne hieße dann die Wurzel „demütigen, unterdrücken, unterwerfen“, woraus sich die Bedeutung von عنوة „mit Gewalt, zwangsweise“ ergibt. In der Tat wird die Wurzel عنو auch in trans. Sinne gebraucht „etwas mit Gewalt nehmen“ oder „mit Einwilligung des Besitzers nehmen“; dieser Gegensinn hat sich wohl aber erst aus der gegensinnigen Bedeutung von عنوة entwickelt, das als Verbalabstraktum in bezug auf das genus verbi indifferent ist. Möglich ist aber auch, daß in der Wurzel عنو zwei oder mehrere Wurzeln zusammengeflossen sind, wie das hebr. ענה (عنى) „antworten“ und ענה „niedergedrückt, gebeugt sein“ zeigen. Aus der Wurzel ענה „antworten, entsprechen, freundlich und entgegenkommend sein, auf jemands Wünsche eingehen, willig sein“ (Hos. 2, 17) ließe sich leicht die Bedeutung „willig“ erklären, hingegen die Bedeutung „zwangsweise“ aus der Bedeutung „sich demütigen, sich fügen“, scil. der höheren Gewalt; عنوة wäre dann in jedem Falle vom Standpunkt dessen gesagt, der sich der höheren Gewalt fügt, nicht dessen, der die Gewalt anwendet. فُتِحَت المدينة عنوة hieße also wörtlich: „die Stadt wurde dadurch eingenommen, daß die Verteidiger sich der Gewalt der Angreifer ergaben, sich beugten“; daß dann عنوة leicht die Bedeutung „mit Gewalt“ annehmen konnte, liegt auf der Hand.

Zu ١٧٤ بَدُنَ (beleibt, fett werden — alt und schwach werden).

Die zweite Bedeutung haftet nach Ausweis der Lexika nur an der II. Form (بدّن), während die I. Form nur „beleibt, fett sein" heißt. Abgesehen davon, daß man schon aus diesem Grunde nicht von einem Gegensinn sprechen kann, ist überhaupt nicht einzusehen, worin der Gegensinn zwischen „beleibt" und „alt" bestehen soll.

Zu ١٧٥ سَلْف, سُلْفَة (großer Ranzen — kleiner Ranzen).

Eine besondere Gruppe von angeblichen *Aḍdād* bilden solche Wörter, deren Gegensinn bloß auf dem Unterschied der Größe beruht. Außer سَلْف führt Quṭrub noch ثَلَّة (٢٠٢) an, das „große oder kleine Viehherde" bedeutet, und نَقَد (٢٠٥) „kleine, magere Hammel oder große Hammel". Andere Lexikographen (HA. Nr. ٢٤٣ und ٢٥٧) führen noch an: فِلْذ „kleines oder großes Stück", قَلْت „weite, geräumige Wasserhöhle, oder kleine Höhle". Niemals aber scheint der Gegensinn in dem Worte selbst gelegen, sondern ergibt sich nur aus der jeweiligen Situation; z. B. soll für فلذ in der Bedeutung „kleines Stück" der Vers des A'šā Bāhilah als Beleg dienen (HA. S. 147):

تَكْفِيهِ فِلْذَةُ لَحْمٍ إِنْ أَلَمَّ بِها ★ مِنَ الشِّوَاءِ وَيُرْوِى شُرْبَهُ الغُمَرُ

„Es genügt ihm eben, wenn er bei ihr einkehrt, ein (kleines) Stück Fleisch vom Braten und es stillt seinen Durst (wörtlich: und es liefert einen genügenden Trunk für ihn) der kleine Becher".

Aber abgesehen davon, daß die Bedeutung „kleines Stück" nur aus dem Zusammenhange herausgelesen ist, ist auch der Vers *Lisān* 5, 38 und Anb. S. 270 verschieden überliefert: تكفيه حُزَّةُ فِلْذٍ „es genügt ihm ein Stück Kamelleber". Als Beleg für den Gegensinn wird der Vers des al-'Aǧǧāǧ angeführt (Ahlwardt, *Sammlungen alter arabischer Dichter* II, S. 47, v. 83, 84):

وأَنَّ خَيْرَ النَّخَوَلِ المُخَوَّلِ ★ فَلْذُ العَطَاءِ فِى الحُقُوقِ النُّزَّلِ

„Und (er, d.h. der Fürst, an dessen Hof der Dichter reisen will, weiß), daß die beste Gabe, die Gott verleiht, das reichliche Schenken ist, wenn das Unglück hereinbricht."

Auch hier ergibt sich die Bedeutung „reichlich schenken“ eigentlich nur aus dem Zusammenhang. Was übrigens سلف betrifft, so gibt Quṭrub für die Bedeutung „kleiner Ranzen“ die Form سُلْفَة; ob die Vokalisation für die feinere Nuance synonymer Nomina von Bedeutung ist, bedarf allerdings noch einer Untersuchung.

نقد, نَقَدَة (٢٠٥) soll bedeuten „kleiner, magerer Hammel“ von Baḥrain und Ḥiǧāz oder „großer Hammel“. Alle für dieses Wort gegebenen Belege beweisen aber nur die ohnehin feststehende erste Bedeutung; Anb. S. 260:

فُقَيْمُ يَا شَرَّ تَمِيمٍ مَحْتِدَا * لو كُنْتُمْ شَاءً لَكُنْتُمْ نَقَدَا *
أَوْ كُنْتُمْ مَاءً لَكُنْتُمْ زَبَدَا

„Fuqaimiten, ihr niedrigsten Abkömmlinge der Tamīm, wenn ihr Schafe wäret, so würdet ihr Naqad-Schafe sein, oder wenn ihr Wasser wäret, so würdet ihr Schaum sein!“

Oder *Lisān* 4, 437:

رُبَّ عَدِيمٍ أَعَزُّ مِنْ أَسَدِ * وَرُبَّ مُثْرٍ أَذَلُّ مِنْ نَقَدِ

„So mancher Arme ist mächtiger als ein Löwe und so mancher Reiche elender als Naqad-Schafe“.

Dieser Ausdruck أذلّ من نقد ist geradezu sprichwörtlich geworden (vgl. Freytag, *Arabum proverbia*, tom. I, 513, Nr. 56). Sollte aber das Wort wirklich in rühmendem Sinne vorkommen, wofür aber Belege fehlen, so könnte damit nur auf die Wolle dieser Tiere angespielt sein, die *Lisān* 4, 437 als die beste Wollart bezeichnet wird, während sonst Schafe als Wolltiere in Arabien nicht in Betracht kommen, da sie ein ziegenhaarähnliches Vlies haben (vgl. auch: Jacob, S. 83 u. *Šā'*, S. 28).

Zu ١٧٦ صريخ, صارخ (wer um Hilfe ruft — wer Hilfe bringt, rettet).

Dieses „formale“ *Ḍidd* beruht, wie schon Redslob (S. 19), Giese (S. 31) und Nöldeke (S. 79) dargetan haben, auf einem Gegenseitigkeitsverhältnis, indem der eine ruft und der andere den Ruf zurückgibt; ob auch صارخ „zu Hilfe eilend“ heißen kann, wie *Kāmil* S. 3, Anm. und von den Lexikographen behauptet

wird, ist zweifelhaft. Eine Parallele bietet das griech. βοή „Geschrei um Hilfe“, aber auch „herbeigerufene Hilfe, Hilfsexpedition“, also soviel wie βοήθεια.

Es ist aber m. E. nicht zu übersehen, daß die Form فعيل, entsprechend ihrem Ursprung als konkret angewandtes Verbalabstraktum, sowohl aktive wie passive Partizipien bilden kann, wofür es zahlreiche Beispiele gibt: ضريب „schlagend“, aber قتيل „getötet“, قصيب „schneidend“, aber صريم „abgeschnitten“. Im Aramäischen ist es ja die Normalform des Passivpartizips. Besonders häufig ist diese Form als Abstraktum von Verben, die einen Schall bezeichnen. Es ist also wohl möglich, daß an den Belegstellen صريخ „der Gerufene“ bedeutet (vgl. ٦٢, ٧٠, ٨٧). Für die Form صارخ ließe sich freilich eine ähnliche Erklärung nicht finden. Ein ähnlicher Fall aber scheint bei سميع vorzuliegen, das (HA. Nr. ٢٠٣) „wer hört“ und „wer hören läßt“ bedeuten soll, also soviel wie سامع oder مُسْمِعٌ. Für die ungewöhnliche zweite Bedeutung führt man den Vers an (Anb. S. 53):

أَمِنْ رَيْحَانَةَ الدَّاعِى السَّمِيعُ * يُؤَرِّقُنِى وَأَصْحَابِى هُجُوعُ

„Hält mich der Rufer Raiḥānah's, der sich hören läßt, wach, während meine Genossen schlummern?“

Es ist aber durchaus nicht notwendig für diese فعيل-Form eine kausative Bedeutung anzunehmen; سميع ist eben مسموع „einer, der gehört wird“.

Zu ١٧٧ بين.
Siehe ١١٤.

Zu ١٧٨ حذف.
Siehe ١٣٨.

Zu ١٧٩ ظهر.
Siehe ١٢.

Zu ١٨٠ رعيب العين (furchtsam — furchtbar).

Bei diesem Ausdrucke fällt zunächst auf, daß Ibn al-Anb. (S. 262) die Form رغيب mit غ schreibt, as-Siǧistānī aber (HA. Nr. ٢٦٠) رعيب mit ع; ferner, daß im *Lisān* weder bei dem einen noch dem anderen von dem Gegensinn die Rede ist. Tat-

sächlich gibt es nach Ausweis des *Qâmûs*, *Tâǧ al-ʿarûs* u. a. sowohl ein رعيب العين, als auch ein رغيب العين; jenes bedeutet „furchtsam, feige, erschreckt", dieses „heftig, gierig, gefräßig, gewalttätig". Bei dieser großen Verschiedenheit der Bedeutung der beiden Wurzeln wird man einen Irrtum auf Seite Ibn al-Anbārī's annehmen und den Gegensinn nur an رعيب العين haften lassen. رعيب العين wäre somit ein „Fürchtling", der sich fürchtet und der anderen Furcht einflößt.

Zu ١٨١ قعد (sitzen, bleiben — beginnen).

Dieses Verb bedeutet 1. sitzen, sich setzen, 2. stehen, anfangen; es ist also synonym einerseits mit جلس, anderseits mit قام, جعل, طفق (*Lisān* 4, 357); dabei sagen uns aber die Lexikographen nicht, in welchem Sinne das vieldeutige قام gemeint sei, aber offenbar ist es gemeint als „aufrecht stehen" als Gegensinn zu „sitzen"; die Belege für diese Bedeutung bleiben uns aber die Araber schuldig; sollte es aber in der Bedeutung „unbeweglich stehen, stehen bleiben, nicht weiter wollen, bleiben, verweilen" gemeint sein, so fiele jeder Gegensinn fort, da ja قعد ebenfalls „sitzen bleiben, ruhig verweilen, verharren" bedeuten kann. Für die Bedeutung „anfangen" geben die Lexikographen die (verschieden überlieferten) Verse (Anb. S. 160):

لا يُقْنِعُ الجَارِيَةَ الخِضَابُ ★ ولا الوِشَاحَانِ ولا الجِلْبَابُ
مِنْ دُونِ أَنْ تَلْتَقِيَ الأَرْكَابُ ★ ويَقْعُدَ الفَعْلُ له لُعَابُ

„*Non contentam reddunt puellam tinctura neque duae margaritarum lineae neque tunica, nisi genitalia congrediantur et vagina mucum habere incipiat*".

Diese Bedeutung, die hier zweifellos vorliegt und mit قام gleichgesetzt wird, stellt aber ebenfalls keinen Gegensinn dar; قعد bedeutet eben wie das englische *to set about* „sich daran setzen, sich daran machen, in Angriff nehmen, beginnen", wobei der Begriff des Sitzens ganz verblaßt ist. Da auch قام in dieser Bedeutung gebraucht ist, wobei allerdings eine andere Anschauung zugrunde liegt, so konnte der Schein erweckt werden, als habe قعد neben seiner gewöhnlichen Bedeutung auch die Bedeutung von قام, also einen Gegensinn.

Zu ١٨٢ بِطْن السماء.
Siehe ١٢.

Zu ١٨٣ نَجِدٌ (schnell antwortend, hilfreich — erschreckt, geängstigt).

Dieses *Ḍidd* wird von Ibn al-Anbārī (S. 260) als solches zurückgewiesen. Es handelt sich dabei offenbar um die Kontamination zweier verschiedener, nur durch die Vokalisation unterschiedener Wurzeln; die eine Grundbedeutung ist nach Ausweis der anderen semitischen Sprachen (hebr. נגד, נֶגֶד) „hoch, erhaben sein" (نجد „Hochland"), daher „deutlich, sichtbar, klar sein" (hebr. הִגִּיד „verkünden, melden"); aus dieser Bedeutung hat sich weiter entwickelt „überlegen sein, überwinden, besiegen" (نَجَدَ), dazu die neutrische Form نَجُدَ, die eine inhärierende Eigenschaft bezeichnet: „tapfer, stark, wirksam, hilfreich sein". Daneben muß aber noch eine andere Wurzel existieren, die mit *Kesrah* vokalisiert ist (نَجِدَ), mit der Bedeutung „betrübt, niedergeschlagen sein, infolge von Arbeit, Kummer oder Angst schwitzen, stumpfsinnig, energielos, dumm sein". Auch zu dieser Form gibt es eine Form mit *Ḍammah*, die mehr passiven Sinn hat „niedergebeugt, erschreckt werden".

Diese Formen sind in den Aoristen und Infinitiven ziemlich scharf voneinander getrennt, müssen aber in manchen Nominalformen (Aktivpartizip, Adjektiv) zusammenfallen und so den Schein erwecken, als läge in der Wurzel selbst ein Gegensinn. Ob freilich diese beiden Wurzeln nicht doch letzten Endes nur eine einzige sind, ist eine andere Frage; denkbar ist es gewiß, daß die Wurzel ursprünglich die Begriffe „hoch" und „tief" in sich vereinigte, die ja keinen Gegensinn darstellen, sondern nur einen verschiedenen Standpunkt wiedergeben (vgl. ٥١ und lat. *altus*), und daß dann durch verschiedene Vokalisation eine Differenzierung erfolgte. Beispiele für solchen scheinbaren Gegensinn infolge verschiedener Vokalisation finden sich nicht selten, so كَفَحَ „gerade ins Gesicht sehen, kühn angreifen, handgemein werden", aber كَفِحَ „furchtsam, feige sein, sich schämen".

Zu ١٨٤ فاوت.
Über dieses Wort läßt sich schlechterdings nichts sagen,

da kein Lexikograph überhaupt eine III. Form dieser Wurzel anführt.

Zu ١٨٥ أردى (helfen, retten — zugrunde richten).

Auch hier liegt eine bloße Wurzelkontamination vor durch تخفيف des *Hamzah*: أردأ „helfen, stützen, befestigen" und أردى „niederdrücken, betrüben" (siehe Nöld. S. 71).

Zu ١٨٦ تفكّه (bereuen — genießen).

Der Gegensinn „bereuen", ergibt sich nur aus der Ironie, *Qor*. 56, 65 فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ „da würdet ihr euch freuen!" ist ironisch gesagt für „da würdet ihr Reue fühlen!" (vgl. Nöld. S. 91).

Zu ١٨٧ هجر (loslassen, aufgeben, verlassen — anbinden).

Die zweite Bedeutung ist denominiert von هِجَار, das erklärt wird: حَبْلٌ يُعْقَدُ فى يد البعير ورجله; هِجَرَةٌ bedeutet nach Dozy (*Suppl.* sub voce) auch ein Stirnband für junge Mädchen. Es läge nahe, dieses Wort mit der Wurzel حجر hebr. חגר „binden, fesseln" zusammenzustellen; vgl. *Lisān* 6, 435: الهِجَارُ طَوْقُ المَلك بلغة حِمْيَرَ.

Zu ١٨٨ ظاهر (zugewandt — abgewandt).

Siehe ١٢.

Zu ١٨٩ بعل (von Schreck erfaßt werden und sich auf den Feind stürzen — fliehen).

Von dem Verb بَعِلَ wird in allen Wörterbüchern nur die erste Bedeutung angeführt und erklärt: بَرِمَ فلم يَدْرِ كيف يصنع فيه, also „vor Schreck in Bestürzung und Verlegenheit geraten, so daß man kopflos handelt, wie angedonnert am Platze bleibt oder blindlings flüchtet". Hingegen wird von dem Verbum بعَل als Bedeutung angegeben بَعَلَ أمرا „sich einem Befehl widersetzen"; daraus könnte sich ergeben haben „Widerstand leisten, jemand bekämpfen"; in Ermangelung von Belegen ist eine Entscheidung nicht möglich.

Zu ١٩٠ أسد (wie ein Löwe sein — sich vor Löwen fürchten).

Nöldeke (S. 99) denkt dabei an die Grundbedeutung der

Wurzel أسد „losfahren", das sowohl vom Fliehen als auch von der Fassungslosigkeit gesagt sein könnte.

Zu ١٩١ نسل (sich zeigen, herauskommen, wachsen — ausfallen — Federn, Haar usw.).

Einen Hinweis darauf, wie dieser Gegensinn entstanden ist, geben die Lexikographen mit der Bemerkung, daß das Verb nicht einfach für das Ausfallen der Haare und Federn schlechthin gebraucht werde, sondern für den Haar- und Gefiederwechsel, für die Mauserung, bei der der Ausfall der alten Federn mit dem Wachsen neuer verbunden ist. Auch von der Häutung der Schlangen wird das Wort gebraucht. Aber auch davon abgesehen, bildet doch die Bedeutung „ausfallen" keinen wirklichen Gegensinn zur ersten; der Unterschied liegt nur darin, daß im ersten Falle der Begriff der Trennung nicht gegeben ist, während er im zweiten Falle in den Vordergrund tritt; so bedeutet ja auch im Hebr. נשל „ausziehen, ablegen (Schuhe), hinauswerfen, vertreiben", intrans. „abfallen (Obst), herausfallen, herausfahren".

Zu ١٩٢ زنأ (hinaufsteigen — ankleben, anhaften).

Die Wurzel soll in Verbindung mit إلى „Zuflucht nehmen" bedeuten, in der II. Form „bedrängen", also „veranlassen, Zuflucht zu suchen", die I. Form mit في „hinaufsteigen (Berg)", was sich zur Not aus „Zuflucht nehmen" ableiten ließe. Daneben soll es aber bedeuten „an der Erde kleben, haften"; nun ist es aber auffällig, daß Ibn al-Anb. (S. 175—176) für letztere Bedeutung keinen Beleg anführt, noch schwerer aber wiegt, daß *Lisān* 1, 84—85 diese Bedeutung überhaupt nicht kennt. Die Entscheidung darüber, ob ein Gegensinn vorliegt, muß also in suspenso bleiben. Sollte er aber vorliegen, so ließe er sich wohl aus der Bedeutung „Zuflucht suchen" ableiten, indem man „sich Hilfe suchend an jemand anklammern, anschmiegen" als weitere Bedeutungsentwicklung annimmt.

Zu ١٩٣ حافل.
Siehe ٦٩.

Zu ١٩٤ أصرد (das Ziel treffen — das Ziel verfehlen).
Nöldeke (S. 99f.) zeigt gute Lust, dieses Wort aus der

Reihe der *Aḍdād* zu streichen, da die Belege keine volle Klarheit schaffen. In der Tat ist der Vers Quṭrub S. 276, 12 doch wohl nur zu übersetzen:

„Nicht aus Schonung für mich habt ihr beide mich verlassen, sondern ihr fürchtetet das Treffen (meiner) Pfeile", nicht wie manche Kommentatoren wollen, „ihr fürchtetet das Fehlgehen (eurer) Pfeile". Dieser Vers ist also als Beleg für „verfehlen" unbrauchbar; auch die Prosastelle Masʿūdī, *Prairies d'or* VI, 39,3 (vgl. Nöld. S. 100): إذًا لا يُصْرِدُ سَهْمُكَ ولا يَكْذِبُ قَوْلُكَ „Dann fehlt dein Pfeil nicht und lügt deine Rede nicht" schafft keine Klarheit, weil sie nicht sicher überliefert ist. Ganz sicher aber liegt „verfehlen" vor HA. S. 137, wo der Dichter von einem Wolfe spricht, den er erlegt hat:

أَحْذَيْتُهُ عند مَقَرِّ المِسْعَلِ * نَجْلَاءَ لم تُصْرِدْ ولم تَخَبَّلِ

„Ich traf ihn an der Stelle der Gurgel mit einem Speerstoß, der breite Wunden schlägt, der nicht fehlging und nicht lahm war".

Der Gegensinn von أصرد ist also wohl anzuerkennen. Es ist aber zu beachten, daß für die I. Form die Bedeutung „verfehlen" wohl behauptet, aber nicht erwiesen ist; denn in der obigen Stelle des Masʿūdī ist es unsicher, ob يَصْرُدُ oder يُصْرِدُ zu lesen ist; liegt aber für die IV. Form die Bedeutung „verfehlen" wirklich vor, so läßt sie sich nur durch die „privative" oder „umkehrende" Bedeutung der IV. Form erklären. Vgl. die Bemerkungen zu ٩٨ (قسط).

Zu ١٩٥ أون (Ruhe, Rast, Friede — Last, Ermüdung).

Beide Bedeutungen sind gut belegt, „Ruhe, Bequemlichkeit", die allerdings die gewöhnliche Bedeutung ist, Anb. S. 73:

غَيَّرَ يا بِنْتَ الحُلَيْسِ لَوْنِي * مَرُّ اللَّيَالِي وآخْتِلافُ الجَوْنِ
وسَفَرٌ كان قَلِيلَ الأَوْنِ

„Verändert hat, o Bint al-Ḥulais, meine Farbe das Vorübergehen der Nächte und die Abwechslung der hellen Tageszeit sowie eine Reise, auf der es nur wenig Rast gab".

Der Gegensinn „Ermüdung, Last" ergibt sich aus der Bedeutung der Wurzel أين „müde, erschöpft sein". Offenbar liegt beiden Wurzeln eine einzige zugrunde, deren Grundbedeutung

nach Ausweis der anderen semitischen Sprachen „keuchen, schnauben, atmen" sein muß; vgl. hebr. אנח, אנן, אין, און; daraus ergibt sich einerseits „vor Anstrengung keuchen", anderseits „verschnaufen, sich von einer Anstrengung erholen". So auch im Hebr. אָוֶן „Beschwerde, Mühe, Not", אוֹן „Vermögen, Kraft". Ob auch هنّ „seufzen, stöhnen" und هون „leicht, bequem sein" hierher zu ziehen ist, bedarf einer genaueren Untersuchung, scheint aber zunächst gut möglich.

Zu ١٩٦ سام.
Siehe VI.

Zu ١٩٧ سبّد (rasieren, ausrotten — groß oder lang werden lassen — Haar).

Nach Ibn as-Sikkīt (HT. S. 12, 6ff.) ist سمّد und سبّد dieselbe Wurzel mit Vertauschung von ب und م. Sie bedeutet: „das Haar vollständig bis unmittelbar an die Kopfhaut abrasieren", ferner bedeutet aber سبّد auch „den Kopf rasieren und ein wenig Haar nachwachsen lassen". Nach al-Aṣmaʿī sage man سبّد, wenn das Haar wächst und schwarz wird.

Das Verb wird auch intransitiv gebraucht سبّد شَعَرُهُ „das Haar beginnt nach dem Abrasieren wieder zu wachsen" oder سبّد الفَرْخُ „das Vogeljunge bekommt die ersten Stoppeln des Gefieders"; diese intransitive Bedeutung ist nicht weiter verwunderlich, da es wie in den indogermanischen Sprachen auch in den semitischen eine häufige Erscheinung ist, daß Verba transitiv und intransitiv gebraucht werden (vgl. franz. *descendre*, *sortir*, *passer* u. a.). Nach Anb. S. 199 bedeutet سبد auch in der I. Form „die Haare abrasieren". Ferner ist bemerkenswert, daß auch سبت in der I. und II. Form bedeuten soll „die Haare abschneiden, rasieren" und „das Haar lang und frei herabhängen lassen". Der Gegensinn von سبت erklärt sich, falls nicht, wie as-Siǧistānī (HA. S. 91) meint, eine dialektische Aussprache von سبد vorliegt, aus der Grundbedeutung von سبت, als welche nach Ausweis der anderen semitischen Sprachen „abschneiden, mit etwas aufhören" anzusetzen ist. In trans. Sinne würde also سبت heißen „abschneiden, aufhören machen, verschwinden lassen", oder aber „ruhen lassen"; aus dieser Bedeutung konnte sich leicht ergeben „unbehelligt, unangetastet lassen", auf das

Haar angewandt „ruhig wachsen lassen, lang werden lassen". Ibn al-Anb. erklärt jedoch (S. 199), daß سبت nur „abschneiden" bedeute, und as-Siǧistānī führt keine Belege für „wachsen lassen" an. Am wahrscheinlichsten ist aber, daß bei سبّد eine Begriffsverengerung vorliegt, insofern als der Begriff „wachsen lassen", der in der Wurzel sicher gegeben ist, isoliert und in den Vordergrund gestellt wurde.

Zu ١٩٨ خنذيذ (Pferdehengst, vorzüglich — Eunuch, entmannt).

Auch dieses angebliche *Ḍidd* beruht auf einer aus Dichterstellen herausgelesenen Verengerung des Begriffes; mit Recht behauptet as-Siǧistānī (HA. Nr. ١١٥), daß خنذيذ „hervorragend, vorzüglich", von jedem beliebigen Dinge gesagt, bedeutet. In dem Verse des Ḫufāf (*Lisān* 5,22, auch Anb. S. 37):

وَبَرَاذِينَ كَابِيَاتٍ وَأُتُنًا ★ وَخَنَاذِيذَ خِصْيَةً وَفُحُولَا

„Müde Packpferde und Eselinnen und vorzügliche verschnittene und Zuchthengste"

bezieht sich خناذيذ sowohl auf خصية als auch auf فحولا und bezeichnet für sich allein weder das eine noch das andere. Ebenso ist in dem Verse des Bišr b. Abī Ḫāzim (Quṭrub S. 277, 2) zu dem Worte خنذيذ ein Ausdruck für Hengst oder Pferd hinzuzudenken:

„Und mit einem vorzüglichen Hengst, an dem du die Scheide der Rute siehst wie die Windung des Schlauches, den die Kaufleute aufgehängt haben".

Zu ١٩٩ زبية (Fallgrube — erhöhter Platz).

Als Beleg für die Bedeutung „Hügel" dient der Vers des al-ʿAǧǧāǧ (Quṭrub S. 277, 6):

„Das Wasser ist über die Hügel gestiegen, da gibts keine Änderungen".

Der Beleg wäre einwandfrei, wenn nicht der Gedanke an eine Verschreibung aus الرُّبَى (pl. von رُبْوَة Hügel) allzunahe läge (vgl. Nöld. S. 69).

Zu ٢٠٠ حزوّر

Siehe ١٣٨.

Zu ٢٠١ أشكى (jemandem Anlaß zur Klage geben — jemands Klage aufhören machen).

Die zweite, ungewöhnliche Bedeutung ist gut belegt durch den Vers Quṭrub S. 277, 4 v. u.:

„Sie (die Kamelstuten) strecken die Hälse oder biegen sie zur Seite und klagen, daß wir ihrer Klage doch ein Ende machen möchten".

Über diese Bedeutung der IV. Form „auf das eingehen, was die I. Form sagt" siehe Nöldeke, *Zur Grammatik des klassischen Arabisch*, § 22 (S. 28).

Zu ٢٠٢ ثَلَّة.

Siehe ١٧٥.

Zu ٢٠٣ أَلِيَ, آلَى (einen großen Hintern haben — den Hintern abschneiden).

Ibn al-Anbārī (S. 261) weist mit Recht diesses *Ḍidd* als solches zurück mit der Begründung, daß die I. und IV. Form nur eine einzige Bedeutung haben.

Zu ٢٠٤ بقرة صفراء.

Siehe ٧٧.

Zu ٢٠٥ نقدة.

Siehe ١٧٥.

Zu ٢٠٦ فاد, أفاد (sterben, schwinden — dauern, bleiben).

Hier handelt es sich um eine weitgehende Kontamination zweier Wurzeln, nämlich فود und فيد, von denen die eine auch einige Bedeutungen der anderen haben kann; so bedeutet فاد, يفود „sterben, ausgehen, schwinden", aber auch „dauern", in der IV. Form أفاد „töten", aber auch „einen dauernd reich machen"; ebenso bedeutet فاد, يفيد „dauern (Reichtum)", aber auch „schwinden", in der IV. Form أفاد „beschenken, Reichtum zuwenden". Da in vielen Formen die verba mediae و und mediae ى vollkommen zusammenfallen und überhaupt auch bei einem und demselben Verb der Wechsel zwischen beiden Halbvokalen häufig zu beobachten ist, ist eine Kontamination leicht möglich. Vgl. hebr. פִּיד „Unglück".

Übrigens soll diese Wurzel auch noch einen anderen Gegensinn in der IV. Form aufweisen, insofern als diese bedeuten kann: 1. „Nutzen oder Vorteil gewinnen, Reichtum er-

werben“, 2. „jemandem Reichtum verschaffen, jemand beschenken“; der Gegensinn besteht also nach Ansicht der Araber darin, daß dieselbe Form einmal bedeutet „Reichtum an sich nehmen“, das andere Mal aber „Reichtum von sich geben“; der angebliche Gegensinn liegt also nicht in der Wurzel selbst, sondern in der Form. Natürlich handelt es sich hier wieder nur um Denomination; أَفَادَ heißt also „jemand einen Vorteil aus einer Sache ziehen lassen, ihm einen Vorteil zukommen lassen“, außerdem ist die Form aber gewissermaßen reflexiv und heißt dann „selbst Nutzen ziehen, Vorteil gewinnen“.

Zu ٢٠٧ طرطب.
Siehe ١٧٠.

Zu ٢٠٨ عريض.
Siehe ١٣٨.

Zu ٢٠٩ راغ.
Siehe ٦٧.

Zu ٢١٠ صفح (zu trinken geben — eine Bitte abschlagen).

Die zu der Wurzel gehörigen Substantiva (صَفْح „Seite, Breitseite, Wange“, صُفْح „Breitseite der Klinge“, صَفْحة „Blattseite“, صَفِيحة „breite Klinge, Blech, Metallplatte, dünne Steinplatte, Tafel“ usw., vgl. auch hebr. צפח, äthiop. ሰፍሐ „sich ausbreiten“) zeigen, daß die Grundbedeutung „breitschlagen, breithämmern“ ist. Von solchen Nominalbildungen ist dann aber erst ein neues Denominativum صفح gebildet worden, das heißt „das Gesicht oder die Seite nach irgendeiner Richtung wenden“. So bedeutet also صفح عن „sich von etwas oder jemand abwenden“, also صفح عن ذَنْب „sich von einer Sünde abwenden, sie verzeihen“. Mit einer entsprechenden Präposition könnte also dieselbe Wurzel bedeuten „sich jemandem zuwenden, ihm gnädig, gewogen sein“; auffallend ist nur, daß das Verb „sich wenden“ sowohl in der Bedeutung „eine Bitte abschlagen, abweisen“, als auch in der gegensinnigen Bedeutung „tränken, zu trinken geben“ den Akkusativ bei sich hat. Aber gerade im Semitischen ist es in einzelnen Fällen schwer zu entscheiden, ob nicht manche Verba, die absolut gebraucht oder mit Präpositionen verbunden werden, von Haus aus doch transitiv waren. Ferner ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen,

daß gewisse Verba von Haus aus zugleich als transitive und als intransitive in Gebrauch waren; endlich hat auch die Analogie gewisser viel gebrauchter Transitive dazu geführt, daß man auch die bedeutungsverwandten Intransitiva, ja sogar Reflexiva, direkt mit dem Akkusativ verband. Im vorliegenden Falle mag in der Bedeutung „abweisen" transitive Bedeutung vorliegen, also „jemand von sich abweisen"; in der Bedeutung „zu trinken geben" mag die Analogie der Verba des Gebens, Schenkens die Konstruktion beeinflußt haben.

Zu ٢١١ رجل (das Tier festbinden — es mit der Mutter weiden lassen).

Dieses *Ḍidd* wird von Ibn al-Anb. (S. 262) mit aller Entschiedenheit als solches zurückgewiesen. Es soll nur die zweite Bedeutung haben und zwar in der IV. Form, so auch HT. S. 86, 18f. In der I. Form kann es allerdings heißen „ein Tier an den Hinterbeinen aufhängen".

Zu ٢١٢ حطّ في الطعام (viel essen — wenig und mit Unlust essen).

Für den Gegensinn, den sonst nur noch Ibn al-Anb. (S. 261) anführt, fehlt jeder Beleg; wahrscheinlich handelt es sich nur um eine Begriffserweiterung; das intrans. حطّ bedeutet „herabsteigen, fallen (Preis), sich hinlegen, sich anstrengen, sich einer Sache ganz hingeben, sich ergeben". So mag auch حطّ في الطعام heißen „sich mit Eifer dem Essen ergeben, sich aufs Essen verlegen" und dann mit dem Verblassen des Nebenbegriffes des Eifers „essen" überhaupt. Auch die Lexika führen den Gegensinn „wenig essen" nicht an. Nach Ibn as-Sikkīt (HT. S. 31 f.) aber lägen zwei verschiedene Wurzeln vor, nämlich eine Wurzel خطّ „wenig und mit Unlust essen" und eine Wurzel حطّ „viel essen"; wir hätten es demnach mit einer bloßen Verschreibung zu tun.

Zu ٢١٣ جُدّ (wasserreicher — wasserarmer Brunnen).

Auch bei diesem Worte ist die restringierende spezielle Bedeutung nur in die Dichterstelle Quṭrub S. 279, 1 hineininterpretiert: „Was macht den wasserarmen Brunnen, dem der Guß der regenschweren Donnerwolke entzogen ist, so (wasserreich) wie den Euphrat, wenn er aus den Ufern tritt und den Fährmann und den geübten Schwimmer fortreißt?"

Daß hier جدّ (*Lisān* 4, 80 Druckf. جَدّ) „wasserarmer Brunnen" bedeute, ist nur aus dem Attribute ظنون und aus dem Zusammenhange erschlossen, muß aber keineswegs in dem Worte selbst liegen. Der Gegensinn liegt nach Ansicht der Araber darin, daß die Wurzel جدّ sonst „reich, reichlich versehen, glücklich, stark, viel" usw. bedeutet und das Wort جدّ damit im Zusammenhang stehen müsse.

Zu ٢١٤ غرض.

Siehe ٦٧.

Zu ٢١٥ أضبّ.

Siehe ١١٠.

Zu ٢١٦ بلاع (offenbaren — verbergen).

Ibn al-Anbārī (S. 261) lehnt dieses *Ḍidd* ab; auch die Lexika schweigen von der Bedeutung „verbergen" und führen nur die Bedeutung „schimmern, leuchten, getrennte Augenbrauen haben, sich freuen" an; auch alle von den Lexika angeführten Dichterverse weisen nur auf diese Bedeutung hin, so Quṭrub S. 279, 14:

„Abgewichen ist das Plejadengestirn von der Milchstraße und aufgeblitzt ist der Morgen für eine liebende Mutter, die die Nacht wie den Tag in ständiger Angst verbrachte".

Oder Anb. S. 262:

أَغَرُّ أَبْلَجُ يَأْتَمُّ الهُدَاةُ بِهِ ✱ كَأَنَّهُ عَلَمٌ فِي رَأْسِهِ نَارُ

„Schimmernd und leuchtend, den die Führer sich als Wegweiser nehmen, als wäre er ein Berg, auf dessen Gipfel ein Feuer ist".

(Vgl. auch HT. S. 180, 4—6; 231, 20.) Solange also kein sicherer Beleg für „verstecken" vorliegt, wird man mit Recht den Gegensinn in Abrede stellen dürfen; wahrscheinlich liegt eine Verwechslung mit بلع vor, das *Lisān* 3, 238 als synonym mit كتم angeführt wird; auch die Redensart, die Quṭrub und Ibn al-Anbārī anführen, lautet im *Lisān*: بَلَعَ الرَّجُلُ بِشَهَادَتِهِ يَبْلَعُ بَلْعًا بَلَعَ بِالأَمْرِ جَحَدَهُ.

Zu ٢١٧ دفار, ذفار (stinkend — wohlriechend).

Siehe ٢١٦.

Zu ٢١٨ إذْ, إذَا.

Vergleiche über diese syntaktische Frage Reckendorf, *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen*, §§ 206 und 208.

VERBESSERUNGEN UND NACHTRÄGE

zum Text und zu den Anmerkungen des *Kitāb al-Aḍdād* Quṭrub's (also zu *Islamica* V, 241—284, 385—461 und 493—541).

Abgesehen von einigen abgesprungenen diakritischen Punkten und Vokalzeichen, sind noch eine Reihe von Druckfehlern und Versehen stehen geblieben, die im folgenden richtig gestellt sind. Außerdem haben mir mein hochverehrter Lehrer Herr Geheimrat Professor Dr. August Fischer und in geringerem Umfang auch die Herren Professoren Kratschkovsky und Fück eine Anzahl von Berichtigungen, Ergänzungen und Literaturnachweisen zukommen lassen, wofür die Genannten auch hier bestens bedankt seien. Diese wertvollen Beiträge sind im folgenden durch A. F., K. und F. gekennzeichnet.

S. 242: „Ziemlich bedenklich scheint mir das Geburtsdatum des Abschreibers (S. 242); ich bin solch einem in der Nachschrift der Handschriften niemals begegnet. Da vor diesem Worte (S. 280, 14) سلخ (= سلخ) steht (S. 280, Anm. 8), so muß unbedingt der Monatsname folgen, und ich bin überzeugt, daß der Herausgeber تولّد aus شوّال verlesen hat, wie es wirklich bei Ahlwardt, *Verzeichnis* 7091 steht. Die *Nisbah* des Abschreibers (S. 280, Anm. 8) kann الثّقفي sein; einen gewissen عبد الواحد بن احمد بن الثقفي sehe ich bei Jāqūt, *Iršād* VI², 301, 5. Da sein Schüler im Jahre 579 als Achtzigjähriger starb, so könnte dieser ʿAbd al-Wāḥid mit dem Abschreiber der Handschrift aus dem Jahre 509 identisch sein" (K.).

S. 244, 2 v. u. l. عُمَيْرَةُ st. عُمْرَةُ (*Naqā'iḍ Ǧarīr wa-l-Farazdaq* 53, 4 = 785, 12 (F.).

S. 246, 5 l. الشَّعَرِ st. العَشَرِ.

S. 246, 13 l. رُزْءُ st. رَزْءُ (A. F.).

S. 246, 16 l. المخزومي st. المحزومي (F.).

S. 247, 7 l. أَسْدَفَا st. أَسْدَفَ (A. F.).

S. 247, 7 l. وَهَامٍ² st. وهَامٍ.

S. 247, 8 tilge يجوز أيضا und lies ²هاكذا statt ²هاكذا (A. F.).

S. 247, 6 v. u. l. العَجَبُ st. العَجَبَ (A. F.).

S. 247, 2 v. u. l. بالأَعْرُبِ st. بالأَعْرَبِ.

S. 247, Anm. 2 l.: am Rande: يجوز ايضا وَهَامًا (A. F.).

S. 247, Anm. 3 l.: d. h. وَهَامٍ (A. F.).

S. 251, 2 l. قالت st. قال (F.).

S. 251, 7 d. i. nach der Legende Umm Nāširah: *Mufaḍḍ.* 817, 3 (F.).

S. 251, 15 l. فسمعن st. فسمع (so dann auch in Anm. 5) (A. F.).

S. 252, 20 l. والفاء st. والتاء.
S. 254, 2 l. تَعَسَّفْتُهَا st. تَعَسَّفْتَهَا (A. F.).
S. 256, 13 l. لِلذُّؤَابَةِ جِمَارُ st. الذُّؤَابَةُ جِمَارٌ (vgl. Anb. 239, 11) (A. F.).
S. 256, 14 l. كالضفيرة und تُقْبِل st. كالصفيرة und تُقْبَل (A. F.).
S. 256, 2 v. u. l. ومنه ايضا بعد (٨٠) في معنى قبل st. ومنه ايضا قبل (٨٠) في معنى بعد (F.).
S. 257, 11 l. يَعْلَقَنَّكَ st. يُعْلِقَنَّكَ (A. F.).
S. 258, 2 l. فُرِّغَتْ st. فُرِعَتْ.
S. 258, Anm. 6 l. تصادفيه st. تصادقيه.
S. 259, 11 l. تُخْنِى st. تَخَنَّى (A. F.).
S. 259, 19 l. الرجل st. الرحل.
S. 259, 1 v. u. l. الفرخ st. الفرح (z. B. *Ḫizānat al-adab* II 368, 2 (F.).
S. 262, Anm. 1 l. غمضا st. عمضا.
S. 263, 6 v. u. l. خَادِمُ st. خَادِمِ (A. F.).
S. 264, 8 زُجَاجٌ ist schwerlich richtig (A. F.).
S. 264, 9 l. اخْتَصَرْتُهُ st. اخْتَصَرَتْهُ (A. F.).
S. 264, 10 l. أَتَيْتُ st. أَمَمْتُ.
S. 264, 18 l. وقال st. وقالوا.
S. 265, 15 l. تَنِقْ st. يُنَقّ (A. F.).
S. 266, 5 l. كالصريم st. بالصريم (A. F.).
S. 267, 16 l. آمُرُءًا st. آمَرَءًا.
S. 267, 3 v. u. l. تَرِبَ st. أَتْرَبَ (vgl. Anb. 244, M.) (A. F.).
S. 268, 18f. l. الأَبْلَخِ und الأَبْلَخُ st. الأَبْلَجِ und الأَبْلَجُ (s. z. B. *Naqāʾiḍ Ǧarīr wa-l-Farazdaq* II 906, 11) (A. F.).
S. 269, 17 l. سَيِّرًا st. شَيِّرًا.
S. 270, 12 l. أَجَشَّ st. أَجَسَّ.
S. 270, 14 l. تَلْبَسِ und عُونَا statt تَلْبِسِ und عُولاَ (A. F.).
S. 272, 12 l. فَآجُدُوهُ (sic!) st. فَآجُدُهُ.
S. 272, 13 l. بِآجُدُوهُ (sic!) st. بِآجُدُهُ.
S. 274, 11 l. تقول st. يقول (A. F.).
S. 274, 16 l. تقول st. يقول (A. F.).
S. 275, 1 l. والنَّجْدُ und الفَزِعُ st. والنِّجْدُ und الفَزَعُ (A. F.).
S. 276, 8 l. مِرْنَانِ st. مِرْنَانٍ.
S. 278, 3 l. نَقَدَةٌ st. نَقْدَةٌ (A. F.).

S. 279, 1 l. مَا يُجْعَلُ الجَدُّ الظُّنُونُ und übersetze entsprechend auf S. 541 (vgl. Aʿšā XVIII, 19f.) (A. F.).

S. 280, 8 „Die Lesart der Handschrift وعزّت الشمالُ الرياح واذا hätte beibehalten werden sollen; sie findet sich auch bei Qālī, *Ḏail al-amālī*[2] 35“ (F.).

S. 395, ult. ff. „Die Worte وقد يَهْفُو الكَرِيمُ فَيَطْرَبُ besagen nur: ʿDenn gelegentlich gerät der Edle in wonnevolle (Liebes-) Erregtheit'; von trauriger Erregtheit ist keine Rede. (Richtig schon J. Barth, *ZDMG* 57, 381)“ (A. F.).

S. 396, ult. „Nach der Meinung des Dichters (Labīd, Gedicht XXXIX, 79) war der Tod Arbad's natürlich ʿein großes Unglück'“. (A. F.).

S. 397, M. „Ich übersetze den Vers des Ibn Muqbil S. 247, 1: ʿUnd zur Rittpause gar mancher Nacht habe ich die Morgendämmerung gemacht (d. h. Gar manche Nacht habe ich ohne Rast bis zum Morgen zurückgelegt) auf dem Vorderteil der starken Kamelin, bis sie das Morgenlicht wahrnahm'“ (A. F.).

S. 408, unt. „Der Vers des Nābiġah besagt: ʿIch schwöre hiermit und lasse folglich für dich keinen Zweifel, denn über (den Eid bei) Gott hinaus gibt es für den Mann keinen (in solchen Fällen einzuschlagenden) Weg'“ (A. F.).

S. 498, M. „Ich übersetze die zweite Hälfte des Verses des Ibn Qais ar-Ruqaijāt: ʿUnd wie die Scharen zu (neuen) Scharen geworden sind'. Vgl. im vorhergehenden Verse: ʿohne daß die Schwierigkeiten (neue) Schwierigkeiten erzeugt hätten'“ (A. F.).

S. 499, 5 „Für فَرَّقَ الواشِينَ بَيْنِي وَبَيْنَها, das außer Ḥarīrī's *Durrah* auch Ibn al-Anbārī, *Aḍdād* 48, 14 hat, ist offenbar mit einer Variante des Cod. M der *Durrah* und mit Ibn Hišām, *Šarḥ Bānat Suʿād*, ed. I. Guidi, 26, 17 فَرَّقَ الواشُونَ بَيْنِي وَبَيْنَها zu lesen. (Vgl. Nöldeke, *Lit. Zentralblatt* 1881, Sp. 1545)“ (A. F.).

S. 507, 5 v. u. „Kosegarten's Text hat zweimal, im Verse selbst und in den Scholien, إِشْرافِها. Die Hs. hat beide Male أَشْرافِها, dazu aber die Randbemerkung: قال ابو الحسن أَشْرافِها اجود. (Ungenau Wellhausen, *ZDMG* 39, 104.) على إِشْرافِها würde besagen: ʿtrotz ihrer Höhe'“ (A. F.).

S. 527, 4 „Der Diwan des Kuṯaijir ʿAzzah, ed. Pérès, II, 53, ult. hat statt أَخَذُوها besser أَسْلَمُوها: ʿUnd sie (die Gegner des ʿAbdalmalik b. Marwān) gaben es (das Chalifat) nicht freiwillig her'“ (A. F.).

S. 531, M. „قام ist gemeint im Sinne von ʿsich erheben, sich in Bewegung setzen, sich an etwas machen'“ (A. F.).

DIE ANWALTSCHAFT IM ISLAMISCHEN RECHT[1].

VON

EDGAR PRÖBSTER.

Im letzten Teil seines Aufsatzes *The Mazalim Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi*[2] sagt H. F. Amedroz: „No mention of advocacy in Moslem legal procedure is known to me; had it existed it would have assuredly furnished anecdotes in Adab literature". Mit dieser Feststellung wird man sich nicht recht befreunden können, wenn man bedenkt, daß das islamische Recht seit mehr als einem Jahrtausend Mandatare kennt, die entweder für oder ohne Entgelt ihre Mandanten vor Gericht vertraten[3]. Nach as-Saraḫsī[4]

---

1 Wegen der Abkürzungen s. *Islamica* Vol. IV Fasc. 4 S. 344 ff., wo hinzuzufügen sind:

Dimašqī = ad-Dimašqī, K. Raḥmat al-umma, a. R. von *Mīzān*.
Iḥjā' = al-Ġazālī, Iḥjā' 'ulūm ad-dīn, Kairo ohne Datum, 4 Bde.
Mabsūṭ = K. al-Mabsūṭ li-s-Saraḫsī, ed. Kairo 1324/31, 30 Bde.
Mīzān = K. al-Mīzān li-š-Ša'rānī, ed. Kairo 1344, 2 Bde.
Nas., *Sun.* = Sunan an-Nasā'ī bi-šarḥ as-Sujūṭī, Kairo 1348, 8 Bde.
Santill., *Muḫt.* = Il Muḫtasar o Sommario del diritto malichita. Versione italiana di I. Guidi e D. Santillana, Rom 1919, 2 Bde.

2 *JRAS* 1911 S. 668 Anm. 1.

3 Vgl. *Mudauw.* XI 104, wo gesagt wird, daß Mālik die Gewährung einer Vergütung in Gestalt der Aussetzung einer Belohnung — *ǧu'l* — für den Fall des Prozeßgewinns gemißbilligt habe, und daß in solchen Fällen eine Durchschnittsvergütung zu zahlen sei. (In der Folge wurde das *ǧu'l* mit Rücksicht auf die *ḍarūra* zugelassen, und die dem Arzt für den Fall der Heilung ausgesetzte Belohnung als Analogie herangezogen, s. *Tabṣira* I, 126, 17). Ferner *Mudauw.* XIV 158, 10, wo als Ansicht Mālik's mitgeteilt wird, daß die Prozeßvertretung grundsätzlich zulässig sei, und daß nur in dem Falle besondere Gründe angegeben werden müssen, wo die Parteien bereits persönlich strittig verhandelt haben. Vgl. auch *Umm* III 207, 11; *MMuz.* III 3, 14.

4 *Mabsūṭ* XIX 4, 21.

(† 483/1090) ist es sogar seit den Tagen des Propheten üblich (*ǧarā r-rasm*), für die Verhandlungen vor den *qāḍī*'s Vertreter zu bestellen, ohne daß jemand daran ein Ärgernis genommen oder es beanstandet habe. Aber es ist mehr als zweifelhaft, daß die Institution der *qāḍī*'s schon zur Zeit Mohammed's bestanden hat[1]. Al-Ḥaṭṭāb zitiert aus der *Ḏaḫīra* [al-Qarāfī's † 684/1285] eine Stelle der *Nawādir* [des Ibn Abī Zaid † 386/996], nach der Mālik gesagt haben soll, Muʿāwija sei der erste gewesen, der *qāḍī*'s ernannt habe, während Mohammed und Abū Bakr bis ʿUṯmān nur *wulāt* eingesetzt hätten, die auch Recht sprachen[2]. Und auch bezüglich der unbeanstandeten Zulassung der Prozeßvertreter ist as-Saraḫsī's Angabe nicht ganz genau. So hatte Saḥnūn († 240/854) in seinem Schreiben an den andalusischen *qāḍī* Šabaṭūn († zwischen 815 und 818) die Prozeßvertretung überhaupt verworfen und in seiner Praxis eine Vertretung allgemein nur für den Kläger, dagegen für den Beklagten nur in besonderen Fällen zugelassen, z. B. wenn eine Frau, die nicht ausgeht, verklagt war, oder ein Kranker, oder jemand, der verreisen will, oder jemand, der durch seinen Beruf unabkömmlich ist[3]. Der *qāḍī* Ibn Ḥarb (293—311 in Ägypten) wies einen Prozeßvertreter mit der Begründung zurück, daß er für seinen Mandanten keinen Eid leisten könne[4]. As-Saraḫsī leitet die Zulässigkeit der Prozeßvertretung aus dem Vorgang ʿAlī's her, der seinen älteren Bruder ʿAqīl und dann den ʿAbdallah b. Ǧaʿfar zu seinen Prozeßvertretern bestellt habe[5]. „Wenn es zulässig ist — sagt al-Muzanī († 264) a. a. O. — daß sich jemand, dem sein Vater durch letztwillige Verfügung

---

1 Margoliouth in *JRAS* 1910 S. 312ff.; Mez, *Ren.* 207 Anm. 3; ʿAlī ʿAbdarrāziq, *K. al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*, Kairo 1334, S. 39ff.

2 *MḪa. Ḥaṭ.* VI 99, 25. Nach *ʿIqd* II 188, 17 soll ʿAlī den ersten *qāḍī* ernannt haben, und zwar in der Person des Šuraiḥ b. al-Ḥāriṯ, als er die Ḫāriǧiten bekämpfte.

3 Vgl. *Tabṣira* I 125, 2; *ʿIqd* II 248, 26; *ʿAmalījāt* 255, 10.

4 Vgl. Amedroz a. a. O. — Die Ansicht, daß der *wakīl* unter Umständen zu schwören habe, er wisse nicht, daß sein Mandant die Schuldsumme erhalten habe, wird auch in *MḪa. Ḥaṭ.* VI 214, 14ff. als schwach bezeichnet; s. aber *Mabsūṭ* XIX 10, 5ff.

5 S. *Mabsūṭ* XIX 3, 6ff. Die Tradition findet sich kürzer in *MMuz.* III 2, 23 und in Griffini, *Corpus iuris di Zaid ibn ʿAlī*, Mailand 1919, § 671 und Appendice S. 322.

diese Befugnis übertrug, mit der Regulierung des Nachlasses befaßt, obwohl sein [verstorbener] Vater nicht mehr Eigentümer ist, so ist es noch mehr zulässig (*kāna aǧwaza*), daß der vom [lebenden] Eigentümer bestellte Mandatar dessen Geschäfte besorgt". Für die Betätigung des *waṣī* als Prozeßvertreter bietet die häufig überlieferte Tradition vom Rechtsstreit des Saʿd b. Abī Waqqāṣ mit ʿAbd b. Zamʿa wegen der Familienzugehörigkeit des Kinds der Sklavin Zamʿa[1] einen Vorgang, der, wenn al-Muzanī Recht hat, a fortiori für die Prozeßvertretung durch den *wakīl* gilt.

Eine besondere Art der Vertretung hat sich im islamischen Blutrecht herausgebildet, indem der zur Blutrache Berufene[2], dem Allah selbst Vollmacht gegeben hatte[3], einen Vertreter *wakīl*, zur Vornahme des *qiṣāṣ* bestellen kann. „Es wird zu ihm (dem *walī d-dam*) gesagt: ‚Hau ihm den Kopf ab', und wenn er antwortet: ‚Das kann ich nicht so gut wie der da', dann wird dies von ihm angenommen, und er bevollmächtigt den, der es versteht. Wenn er aber keinen findet, der ihn vertritt, dann bestellt ihm der Imām einen Vertreter, der den andern tötet. Er tötet ihn erst, nachdem er den *walī d-dam* um Rat gefragt hat. Erteilt ihm der die Erlaubnis, den andern zu töten, dann tötet er ihn. Wenn der zur Blutrache Berufene einem Mann oder einer Frau die Erlaubnis erteilt hat, einen Mann zu töten, dem gegenüber ihm die Talion durch Urteil zugesprochen wurde, und der Beauftragte macht sich auf den Weg, um ihn zu töten, der zur Blutrache Berufene aber sagt: ‚Ich habe ihm verziehen', bevor er ihn tötete, und der Beauftragte tötet ihn, bevor er von der Verzeihung erfuhr, dann bestehen bezüglich der Haftung des *wakīl* zwei Ansichten[4]". Nach der einen haftet weder der *wakīl* noch der *walī d-dam*, wenn jener seine Un-

---

1 S. Wens., *Handb.* S. 43 s. v. "The child belongs to the bed".

2 Der *walī d-dam*, auch *ṣāḥib ad-dam* genannt, s. *Māw.*, *Aḥk.* 202, 12.

3 Sure XVII 35. Vgl. Tyan, *Système de responsabilité délictuelle*, Beirut 1926, S. 52 Anm. 1.

4 *Umm* VI 18, 8 ff. Dort wird auch (Zl. 21) die Erteilung der Vollmacht zur Beglaubigung der Beweisurkunde über die vorsätzliche Tötung u. a. als rechtsgültig bezeichnet, s. a. *MMuz.* III 4, 16. — Nach *Mabsūṭ* XIX 9, 5 ist dagegen die Betrauung mit der Vollziehung der Talion nicht zulässig, außer anderen Gründen wegen der *šubhat al-ʿafw* d. h. wegen der Ungewißheit, ob der Mandant Verzeihung gewährt, vgl. auch *Mīzān* II 91, 20.

kenntnis der erfolgten Verzeihung beschwört, nach der andern, die aš-Šāfiʿī für richtiger hält, hat der *wakīl*, wenn er seine Unkenntnis beschwört, die *dija* zu zahlen und Sühne zu leisten, ohne daß ihm ein Ersatzanspruch gegen seinen Auftraggeber zusteht. Nach al-Māwardī[1] darf der *walī d-dam* die Vergeltung für Mord oder Körperverletzung nur mit Erlaubnis des Machthabers selbst vornehmen. Diese Erlaubnis wird ihm, wenn die Vergeltung einen Körperteil betrifft, nur dann erteilt, wenn sich niemand findet, der sie für ihn ausführt.

Al-Ḥaṭṭāb[2] macht bei Erläuterung von Ḫalīl's *au wāḥidin fī l-ḫuṣūma*, d. h. auch die Bevollmächtigung eines Mannes zur Prozeßführung ist zulässig, folgenden Exkurs: „Hier stößt eine Frage auf, die einen allgemein verbreiteten Übelstand[3] betrifft, nämlich: Wenn die Parteien mit ihrem Rechtsstreit fertig und zu einer Einigung gelangt sind, bezüglich deren sie von der Behörde eine Bestätigung haben wollen, dann gibt es Leute, die sich teils aus Hochmut, teils aus einem triftigen Grund weigern[4], sich zur Gerichtsstelle zu begeben, und es läßt jeder der beiden Streitteile [durch zwei Zeugen] bekunden, daß er einen jeden der Gläubigen für die [Anbringung der] Klage, für die [Geltendmachung der] Angriffs- und Verteidigungsmittel — *iʿḏār* —, für die Beglaubigung [der Beweisurkunden]

1 *Māw.*, *Aḥk.* 205, 19 = *Māw.*, *Aḥk.* F. 504.

2 *MḪa.* *Ḥaṭ.* V 182, 15.

3 Einen allgemein verbreiteten Übelstand — *ʿammat al-balwā* — nennt es auch al-Bāǧūrī (apud Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften* II 405), daß sich eine Partei im Prozeß durch einen Bevollmächtigten vertreten läßt, um der Gleichsetzung mit einer andern Partei zu entgehen.

4 Die Prozeßführung wird unter Berufung auf Sure IV 106 verpönt. Außerdem soll Mohammed gesagt haben: „Am meisten ist Allah der hartnäckigste Widersacher — *al-aladdu l-ḫaṣimu* — verhaßt“, s. *Buḫ.*, *Ṣaḥ.* III 93, 4; V 149, 2; *Nas.*, *Sun.* VIII 248, 2; *Iḥjā'* I 41, 9. Eine Variante dazu ist: „Es ist für einen Mann ein genügend schweres Verbrechen, daß er nicht aufhört, sich zu streiten“, s. *Mabsūṭ* XIX 3, 5; *MḪa.* *Ḥaṭ.* V 185, 22. Von ʿAlī wird erzählt, er sei nie zu einem Rechtsstreit erschienen und habe erklärt: „Da ist der Satan zugegen; man kann sich dabei blindlings ins Verderben stürzen (*inna lahā quḥaman*) s. *Mabsūṭ* XIX 3, 3; *MḪa.* *Ḥaṭ.* V 185, 14, wo weitere Beispiele angeführt. — Wegen der Zulässigkeit persönlicher Angriffe im Prozeß, wenn man damit seine Sache fördern — *istiḫrāǧ al-manfaʿa* — und den Gegner nicht nur beschimpfen will, s. *MḪa.* *Ḥaṭ.* VI 123 insbes. Zl. 13ff.

und für den Antrag auf Entscheidung bevollmächtigt habe. Die Zeugen der Bevollmächtigung gehen zu einem von den Leuten und bezeugen vor Gericht, daß der eine der Bevollmächtigte des einen, der andere der Bevollmächtigte des andern ist, und vollenden, was ihnen obliegt. Ist diese Bevollmächtigung gültig oder nicht? Es sind zwei Möglichkeiten zu unterscheiden. Entweder will der Vollmachtgeber mit seinen Worten: ‚Ich habe einen jeden der Gläubigen für die Feststellung usw. bevollmächtigt' sagen, daß er einen jeden der Gläubigen nicht speziell bevollmächtigt habe, und da springt ohne Zweifel in die Augen, daß das ungültig ist, weil man nicht weiß, wer der Bevollmächtigte ist; denn nach Ibn Farḥūn (*Tabṣira* I 119, 5) hört der *qāḍī* keinen an, der behauptet, er sei bevollmächtigt, bis er ihm dafür den Beweis erbringt, sei es durch zwei Zeugen oder — wie Mālik und Ibn al-Qāsim sagen — durch einen Zeugen und seinen [des Bevollmächtigten] Eid. Die Zeugen müssen ihre Kenntnis der Person des Vollmachtgebers bekunden. Außerdem muß bei dem *qāḍī* die Person des Bevollmächtigten festgestellt werden, sei es durch dieselben Zeugen oder durch andere. Erscheinen der Bevollmächtigte und der Gegner [vor dem Richter], und erkennen sie gegenseitig die Richtigkeit der Vollmacht an, so entscheidet er nicht auf ihre bloße Erklärung hin; denn es handelt sich um das Recht eines Dritten, und sie sind der Kollusion — *tawāṭu'* — verdächtig. Und wenn der Gegner den Bevollmächtigten für glaubwürdig erklärt und den Klaganspruch anerkennt, dann zwingt ihn der Richter nach der herrschenden Ansicht erst dann zur Erfüllung, wenn bei ihm die Richtigkeit der Vollmacht feststeht[1]. Will er aber mit

1 In *MḪa. Ḥaṭ.* V 183, 1 wird jedoch darauf hingewiesen, daß in der *Tabṣira* I 126, 7 (vgl. II 106, 8) die gegenteilige Ansicht vertreten wird. Dort heißt es: „Wenn jemand von einem andern die Zahlung des Brautgelds oder einer Schuld verlangt und Bevollmächtigung durch den Berechtigten behauptet, und wenn der Schuldner seine Verpflichtung und die Richtigkeit der Vollmacht anerkennt, dann wird er, wenn der Bevollmächtigte Klage erhebt, zur Zahlung verurteilt, auch wenn die Vollmachtsurkunde nicht beglaubigt ist; denn er wird nach seinem Anerkenntnis verurteilt". Auf Antrag des *wakīl* können die im Sitzungssaal anwesenden Zeugen noch vor Beglaubigung der Vollmacht vom *qāḍī* vernommen werden, wenn zu befürchten ist, daß sie sich entfernen, s. *MḪa. Ḥaṭ.* VI 129, 30. Der Vater kann den abwesenden Sohn, der Sohn den abwesenden Vater in Grund-

seinen Worten ‚einen jeden der Gläubigen' sagen, daß alle Mohammedaner seine Bevollmächtigten in der Sache seien, dann ist allerdings die Erstattung des Zeugnisses möglich, daß jeder Einzelne speziell sein Bevollmächtigter sei. Aber dies scheint aus dem Grunde nicht zulässig zu sein, weil man nicht mehr als einen für die Prozeßführung bevollmächtigen darf".

Die Formel „ich bevollmächtige einen jeden der Gläubigen" erklärt sich durch die Idee der islamischen Brüderlichkeit, die an die Stelle des früheren Stammeszusammenhalts getreten ist, und die die Gläubigen verpflichtet, einander zu helfen, wofür ihnen Allah helfen wird. Aber der Kreis der zur Prozeßvertretung Berufenen wurde in der Folge aus praktischen Gründen enger gezogen. Die *wukalā'* machten eine ähnliche Entwickelung durch wie die *šuhūd* oder *'udūl*. Während in der 'Omar I. zugeschriebenen *qāḍī*-Instruktion[1], die jedenfalls recht alte islamische Prozeßregeln enthält, gesagt wird: *al-Muslimūna 'udūlun fī š-šahāda* — as-Saraḫsī[2] fügt hinzu *ba'ḍun 'alā ba'ḍin* — d. h. „die Mohammedaner sind glaubwürdige Zeugen gegen einander", kamen seit dem Chalifen al-Manṣūr (136—158/754—775) die „ständigen Zeugen" auf, die „offenbar die wiedererstandenen Notare des vormohammedanischen Reichs sind"[3]. Ihre Glaubwürdigkeit wurde im Maġrib gegenüber den nicht beamteten Zeugen in der Weise abgegrenzt, daß ein *'adl* sechs *lafīf*[4], d. h. Laienzeugen, aufwog.

Nach al-Wanšarīsī[5] († 955/1548) „muß das Recht, einen andern zu vertreten, dem entzogen werden, von dem feststeht, daß er Prozesse in die Länge zieht[6], nichtige Klagen anhängig

stücks- und Vermögensstreitigkeiten auch ohne Vollmacht vertreten, s. *MḪa. Ḫaṭ.* VI 148, 33; *'Amalījāt* 256, 23. Die Erteilung der Prozeßvollmacht an den Vater gilt als *istihāna li-l-ab* als Geringschätzung des Vaters *Tabṣira* I 125, 5; *MḪa. Ḫaṭ.* V 185, 24.

1 Margoliouth in *JRAS* 1910 S. 307 ff.

2 *Mabsūṭ* XVI 88, 17; zur Sache vgl. *Buḫ.*, *Ṣaḥ.* II 92, 5 ff.; III 136, 16 ff.

3 Mez, *Ren.* 218 ff.; Amedroz in *JRAS* 1910 S. 779 ff.

4 *Wāzz.*, *Mi'j.* IX 261 ff.; *'Amalījāt* 455 ff.

5 Angeführt in *Wāzz.*, *Mi'j.* VI 356, 6.

6 *Al-ladad.* — Um das In-die-Länge-ziehen des Prozesses zu verhüten, schreiben die *'Amalījāt* S. 408 vor:

macht und intrigiert — *mutaḥaijil* —, um mit nichtigen Vorwänden andere um ihr Vermögen zu bringen[1]. Die Richter und Behörden sind mit derartigen Leuten immer so verfahren, und das ist zweifellos das Richtige. In den *Nawāzil* al-ʿAlamī's (12./18. Jhdt.) wird gesagt: Nach al-Miknāsī's († 919/1513) *Maǧālis* liegt es dem *qāḍī* ob, das Verhalten der Anwälte zu beaufsichtigen[2] und dafür zu sorgen, daß nur vertrauenswürdige und in Vermögenssachen zuverlässige Leute die Prozeßvertretung ausüben. Nach Saḥnūn ist derjenige auszuschließen, von dem man weiß, daß er Prozesse anzettelt, Urkunden fälscht und Unzulässiges tut. Der *qāḍī* weist die Anwälte an, nicht mehr zu verlangen, als was für sie bestimmt ist"[3].

Zur Entwickelung des Instituts der *wukalā'* haben zweifel-

والخصم ان وُقّف للاقرار   بما ادّعى الخصم او الانكار
فقال لا اجيب حتّى انظرا   موكّلا يجيب عنّى أُجبِرا
ذاك الموقّف بان يجيبا   ان كان فهم الادّعا قريبا
فان ابى أُدِّب حتّى يفعلا   ثمّ له من بعد ان يوكِّلا

„Wenn der eine Streitteil aufgefordert wird, das, was sein Gegner behauptet, anzuerkennen oder zu bestreiten, und er sagt: ‚Ich antworte erst, nachdem ich einen *wakīl* befragt habe, der für mich antwortet', dann wird der Aufgeforderte zur Antwort gezwungen, wenn das Vorbringen leicht zu verstehen ist. Weigert er sich, so wird er in Strafe genommen, bis er es tut. Dann kann er einen *wakīl* bestellen". Vgl. auch *Tabṣira* I 124, 25; *MḪa. Ḥaṭ.* V 186, 10 ff.

1 S. a. *Tabṣira* I 124, 1; *MḪa. Ḥaṭ.* V 186, 3; *ʿAmalījāt* 255, 21. Der *wakīl* soll nur solche Klagen vertreten, von denen er annehmen kann, daß sein Mandant im Recht ist. Vgl. *Mabsūṭ* XIX 5, 11; *MQu. Ǧauh.* I 298, 8; 309, 24; *Tabṣira* I 126, 28; *MḪa. Ḥaṭ.* V 185, 11.

2 *An janẓura fī umūri l-wukalā'i.*

3 Die Übernahme der Prozeßvertretung kann entgeltlich und unentgeltlich erfolgen. Die entgeltliche *wakāla* ist Dienstmiete — *iǧāra* — und wird durch Vertrag für ein bestimmtes Entgelt, für eine gewisse Zeit und für eine bestimmte Leistung vereinbart. Da der Prozeß bald lang, bald kurz ist, wird als unbedenkliche Formulierung empfohlen: „Er übernahm es, dem Mandanten an jedem Tag so und soviel Stunden im Gerichtssaal des Sultans zu assistieren und für ihn die Diskussion zu führen". Er hat Anspruch auf sein Honorar, wenn er mit seinem Mandanten erschien und bis zum Schluß der Sitzung anwesend war, auch wenn der Gegner ausblieb. *Tabṣira* I 126, 12 ff.; *MḪa. Mau.* V 215, 30; *MḪa. Ḥaṭ.* V 188, 23; *Wāzz., Miʿj.* VI 362, 18.

los prozessuale Vorschriften beigetragen wie der Satz Ḫalīl's: „Der Beklagte ist zur Bestellung eines Prozeßbevollmächtigten oder eines Bürgen für sein Erscheinen nur dann verpflichtet, wenn der Kläger sein Vorbringen durch einen Zeugen glaubhaft gemacht hat"[1]. Aber die Erscheinung beschränkt sich nicht auf die „nutricula causidicorum Africa"[2]. In der Bestallungsurkunde für den *qāḍī* von Alexandrien ʿAlam ad-dīn al-Iḫnāʾī vom 8. Šaʿbān 730/1330 wird gesagt: „Er soll sich vor den Anwälten in Acht nehmen; denn unter ihnen sind welche, die die [bloße] Vermutung zur Gewißheit und die Gewißheit zur [bloßen] Vermutung machen"[3]. In der Bestallungsurkunde für den *qāḍī* von Damaskus Šihāb ad-dīn b. al-Maǧd ʿAbdallāh und in der, die al-Qalqašandī für Šaraf ad-dīn Masʿūd verfaßte, werden neben den *šuhūd* die *wukalāʾ* angeführt und die letzteren als das Unglück der Pforten der Justiz, als gierige Hyänen und hungrige Schakale bezeichnet, die das Recht nicht behüteten, sondern zugrunde richteten[4]. Die *Meǧelle* hat die Prozeßvertretung in ihren Artikeln 1516—1520 geregelt. Art. 1516 bestimmt: „Sowohl der Kläger wie der Beklagte haben das Recht, wen sie wollen mit der Prozeßführung zu beauftragen. Die Zustimmung des Gegners ist nicht erforderlich". Infolge der Reorganisation der Rechtspflege nach europäischem Vorbild ist in manchen islamischen Ländern auch die Stellung der *wukalāʾ* neu geregelt und schärfer umschrieben worden[5].

Für die Prozeßvollmacht[6] gibt Ibn Salmūn folgendes Formular[7]: Es erteilte N dem X eine vollkommene Voll-

---

1 Vgl. *MḪa. Ḫar.* VI 37, 8; *MḪs. Ḫaṭ.* V 116, 10; *MḪa. Mau* V 116, 23; VI 213, 32; *MḪa. Dar.* III 348, 8ff.; *Mudauw.* XIII 33, 21; *Mabsūṭ* XX 75, 1.

2 Juvenal, *Saturae* VII 143.

3 *Ṣubḥ* XI 413, 12.

4 *Ṣubḥ* XII 48, 11; 52, 13.

5 Vgl. für Algerien die Arrêtés des Generalgouverneurs vom 30. XI. 1855; 6. IV. 1928; für Marokko Dahir vom 7. IX. 1925; für Ägypten *Egyptian Government Almanach* 1924 S. 71ff.

6 *Wakāla bi-, fī* oder *ʿalā l-ḫiṣām* oder *l-ḫuṣūma* oder *d-daʿwā.*

7 *ʿIqd* II 242. Vgl. auch das damit im wesentlichen übereinstimmende Formular in *Tuʾātī, Ifāda* 29, 1. Erheblich kürzer ist das in *Bann.* 21, 26 mitgeteilte Formular, das mir in der Praxis öfters begegnet ist.

macht[1], um seine Rechte zu verfolgen und für ihn Vorteile herauszuholen[2], in Empfang zu nehmen, was ihm zukommt, und dann Quittung zu erteilen, an seiner Statt und zu seinen Gunsten Erklärungen abzugeben, indem er anerkennt oder bestreitet[3], Klagen bei den Behörden zu erheben, [den Schuldner] einzusperren und gegen die erforderliche [Sicherheit] freizulassen,

---

1 Auf Grund dieser unbestimmten — *mubham* — Vollmacht kann der *wakīl* in den verschiedensten Klagsachen und bei den verschiedensten Behörden tätig werden, wenn zwischen dem Datum der Ausstellung und dem der Prozeßführung kein zu großer Zwischenraum liegt. *Tabṣira* I 124, 5; *MḪa. Ḥaṭ.* V 183, 20; *MḪa. Das.* III 379, 15. Ist der Gegner oder die Behörde genannt, dann nur gegen diesen Gegner vor dieser Behörde *MḪa. Ḥaṭ.* V 185, 3. Der Prozeßvollmacht bedarf auch der mit *ṭalab al-ābiq*, der Verfolgung des entflohenen Sklaven, Beauftragte, wenn er nach Ergreifung des Entflohenen in der Hand des Käufers eine Beweisurkunde für das Eigentum seines Auftraggebers aufmachen will. *MḪa. Ḥaṭ.* VI 148, 2.

2 T.: *ṭalab ḥuqūqihī wa stiḫrāǧ manāfi'ihī.* Daß *manāfi'* hier nicht im Sinne von iura in re aliena zu verstehen ist, ergibt sich auch daraus, daß dem Depositar, dem Kommodatar und dem Mieter gegen den Dritten, der ihnen die Sache entzieht, kein Recht zur *ḫuṣūma* zusteht. Vgl. *MḪa. Ḥaṭ.* VI 148, 10.

3 Durch die bloße Erteilung der Prozeßvollmacht erhält der *wakīl* nur nach Ansicht Abū Ḥanīfa's implicite die Befugnis, zu Lasten seines Mandanten vor Gericht ein Anerkenntnis abzugeben, sofern es sich nicht um Strafsachen handelt; diese Befugnis kann aber durch ausdrückliche Erklärung ausgeschlossen werden, s. *Mabsūṭ* XIX 5, 9; *Mīzān* II 90, 11; *Dimašqī* II 20, 33. In *MQu. Ǧauh.* I 309, 23 ist wohl statt *'inda l-qāḍī*: *'inda ġair al-qāḍī* zu lesen. Abū Jūsuf, der zunächst ebenso wie Zufar und aš-Šāfi'ī das Anerkenntnis des *wakīl* zu Lasten seines Mandanten sowohl vor Gericht wie außergerichtlich für ungültig, dann aber vor Gericht und schließlich (s. *MQu. Ǧauh.* I 309, 25; *MQu. Lub.* I 309, 37; *Maǧm. Anh.* II 192, 12) auch außergerichtlich für gültig erklärte, hält die Ausschließung der Befugnis anzuerkennen nicht für gültig, s. *Mabsūṭ* XIX 4, 23; 5, 23; *Maǧm. Anh.* l. c. — Nach Ḫalīl ist der *wakīl* nur durch Erteilung einer Generalvollmacht — *tafwīḍ* — oder bei ausdrücklicher Ermächtigung zur Abgabe eines Anerkenntnisses zu Lasten seines Mandanten berechtigt, Santill., *Muḫt.* II 392. In *MḪa. Ḥaṭ.* V 189, 27 wird mit Bezug auf Ḫalīl's Satz „die Vollmacht wird durch den Brauch spezialisiert und beschränkt" die Folgerung gezogen, daß derjenige, der seinem Prozeßbevollmächtigten ausdrücklich die Befugnis zum Anerkennen und Bestreiten gab, damit nur das Anerkenntnis bezüglich des ihm übertragenen Rechtsstreits meinte, s. *Tabṣira* I 123, 12; *'Iqd* II 243, 9.

Bürgen und Pfänder zu nehmen, Eidesleistungen zu verlangen[1], Abschriften zu nehmen und zu geben, Fristen festzusetzen und sich und [andere] daran zu binden, Klagschriften zu Protokoll zu erklären[2], Beweisurkunden vorzulegen, Zeugenaussagen zu beanstanden, die Angriffsmittel und Indizien durch Beweise festzustellen[3] und alle Handlungen vorzunehmen, die die Prozeßführung mit sich bringt, und zu denen die Gerichtsentscheidungen nötigen. X hat die Vollmacht angenommen. Die Kontrahenten wissen, worum es sich handelt — *qadrahū*. Er (der Schreiber[4] der Urkunde) stellt ihnen diese Zeugnisurkunde [auf Antrag des Vollmachtgebers[5]] aus.

Der Auftrag zur Prozeßführung unterscheidet sich in mancher Beziehung vom gewöhnlichen Mandat. Die Mālikiten lassen die Bestellung nur eines Prozeß-*wakīl*[6] zu. Die Ḥanafiten gestatten deren zwei zu ernennen, die aber nur bei Empfangnahme des Streitgegenstands, nicht bei der Prozeßführung gleichzeitig in Aktion treten[7]. Abū Ḥanīfa verlangt für die Bestellung des Prozeß-*wakīl*s die Zustimmung des Gegners, es sei denn, daß der Mandant krank oder 3 Tagereisen entfernt ist[8]. As-Saraḫsī hält die Zustimmung des Gegners nur dann für erforderlich, wenn der *qāḍī* weiß, daß mit der Bestellung des *wakīl* eine Schädigung des anderen Teils beabsichtigt ist, während Abū Jūsuf und aš-Šaibānī sie überhaupt für unnötig

1 *Taqāḍī l-aimān.* — Bei der Eidesleistung muß der *maḥlūf lahū* oder sein *wakīl* zugegen sein. Verzögern sie die Abnahme des Eids, dann bevollmächtigt der *qāḍī* jemanden, der den Eid abnimmt, *Tabṣira* I 151, 13; 153, 29; *MḪa. Ḥaṭ.* VI 130, 21.

2 *Taqjīd al-maqāl.* Dadurch wird der Klaganspruch genau festgelegt und kann nicht geändert oder erweitert werden; Mill., *Rec.* I 37.

3 Das textliche واثبات المنافع والادلات بالحجج ist zu berichtigen in: واثبات المدافع والادلة الخ.

4 Der andere *'adl*, der mitunterzeichnet, heißt *al-'āṭif 'alaihi.* Für die Aussteller der Vollmachturkunde gelten die gleichen Vorschriften wie für die Zeugen anderer Urkunden, *MḪa. Ḥaṭ.* V 184, 32.

5 Der Passus fehlt im Formular, ist aber einzufügen, da nach *MḪa. Ḥaṭ.* V 183, 18 unter Berufung auf *'Iqd* II 250, 1 die Vollmachturkunde für ungültig zu erklären ist, wenn sie diesen Zusatz nicht enthält.

6 *MḪa. Mau.* V 187, 25; *Tabṣira* I 123, 11.

7 *Mabsūṭ* XIX 11, 18; *MQu. Ǧauh.* I 302, 31.

8 *MQu. Ǧauh.* I 298, 13; *Mīzān* II 90, 15.

halten[1]. Bei den Mālikiten ist die Bestellung des Prozeß-*wakīls* durch den anwesenden Mandanten auch gegen den Willen des anderen Teils zulässig[2]. Aber wenn der eine Streitteil dem andern vor dem *qāḍī* gegenübergesessen hat, dann bedarf er für die Bestellung eines *wakīl* eines triftigen Grunds oder der Zustimmung des Gegners[3]. Diese Mālik zugeschriebene Ansicht wurde in der Folge dahin abgeändert, daß man nach drei Terminen für die Bestellung eines *wakīl* einen triftigen Grund oder die Zustimmung des Gegners verlangte[4]. Der *wakīl*, der in drei Terminen dem anderen Streitteil gegenübersaß, darf nur beim Vorliegen eines triftigen Grunds abgesetzt werden[5]. Die Ḥanafiten scheinen dieser Frage weniger Aufmerksamkeit geschenkt zu haben als die Mālikiten; aber auch sie erklären die Absetzung des *wakīl* für unzulässig, wenn mit der Prozeßvollmacht „das Recht des Gegners" zusammenhängt, d. h. wohl, wenn die Sache bereits anhängig gemacht war[6].

Dem *wakīl* werden die Rechtsargumente vom *ʿālim* oder *muftī* geliefert.[7] Es findet sich also im islamischen Recht cum grano salis eine ähnliche Zweiteilung der Anwaltschaft zwischen Stellvertreter im Prozeß und Rechtsberater wie im französischen, englischen und italienischen Recht. Die überragende Stellung des *muftī* hat dem *wakīl* die Entwickelungsmöglichkeiten verkümmert.

---

1 *Mabsūṭ* XIX 8, 3; *MQu. Ǧauh.* I 298, 22.
2 *MḪa. Ḥaṭ.* V 184, 11.
3 Vgl. oben S. 51 Anm. 3; *MḪa. Ḥaṭ.* V 183, 12.
4 *MḪa. Ḥaṭ.* V 185, 25.
5 *MḪa. Mau.* V 214, 34; *MḪa. Ḥaṭ.* V 186, 33; 215, 5.
6 *Mabsūṭ* XIX 6, 21; *MQu. Lub.* I 303, 39; *Maǧm. Anh.* II 194, 28.
7 Vgl. *Qairaw.* Text 278, 15ff.

ZUM ARABISCHEN SPRACHGEBRAUCH DES MAIMONIDES.

VON

ERNST MAINZ.

EINLEITUNG.

Die vorliegende Untersuchung will ein Beitrag zur Geschichte der arabischen Sprache im allgemeinen und des Judenarabischen im besonderen sein. Es wurde gerade Maimonides als typischer Vertreter ausgewählt, weil seine Schriften ziemlich umfangreich sind und verschiedenartige Themata behandeln. Ferner war es von besonderem Reiz zu beobachten, ob und in wie weit der Autor durch den Wechsel des Milieus auch seine Sprache verändert hat. Denn Maimonides hat bekanntlich seinen Mišnakommentar im Westen (Spanien oder Maġrib) zum mindesten begonnen, seine späteren Werke, also vor allem seinen „Führer" aber in Ägypten geschrieben.

Diese letzte Absicht ist nur in sehr geringem Maße verwirklicht worden. Das ist zum Teil wenigstens dem Zustande der Texte zuzuschreiben. Es ist dem Verfasser leider nicht möglich gewesen, seine Arbeit auf Grund einer kritischen Handschriftenuntersuchung zu verfassen, und die gedruckten Texte bieten kaum ein vergleichbares Material. Während die Herausgeber des Mišnakommentars ziemlich sklavisch den Handschriften folgen, ist Munk mit dem Texte des *Dalālat al-Ḥā'irīn* sehr eigenmächtig vorgegangen, und nur selten erfährt der Leser etwas über die dem Texte zugrunde liegenden Handschriften. Eine kritische Ausgabe in modernem Sinne ist also das Standardwerk Munk's keineswegs.

Auch die genaue Schreibweise des Autors, besonders in orthographischer Hinsicht, läßt sich kaum feststellen, wenn man nicht Autographen zur Verfügung hat. Nun sind zwar aus

den Schätzen der Genizot einige Blätter aufgetaucht, die man für eigenhändige Entwürfe des Maimonides hält; aber selbst wenn ihre Echtheit beweisbar wäre, würden sie bei ihrer offensichtlichen Flüchtigkeit und ihrem geringen Umfang nicht viel zur Klärung beitragen. Höchstens könnte man aus ihnen schließen, daß der Text Munk's grammatikalisch viel exakter ist als der des Maimonides.

Das wichtigste Ergebnis der Arbeit ist aber die erneute Bestätigung der schon von Goldziher[1] und dann besonders von Israel Friedländer[2] aufgestellten Behauptung, daß man bei Maimonides eigentlich nicht von Judenarabisch sprechen könne. Es handelt sich lediglich um „Vulgarismen und laxe Konstruktionen", die „in der wissenschaftlichen Prosa des zwölften Jahrhunderts gang und gäbe waren"[3]. Der Stil des Maimonides ist zwar nicht immer von der Eleganz der klassischen Prosa, aber noch weitaus klarer und schöner als der vieler seiner Zeitgenossen. Eine gewisse umständliche Schwerfälligkeit ist überhaupt für den Stil der Philosophen kennzeichnend, und unser Autor ist schließlich, worüber er auch schreibt, doch immer in erster Linie Philosoph.

Es soll natürlich nicht geleugnet werden, daß einem jüdischen Schriftsteller weniger daran gelegen sein mußte, eine *luġa ṣaḥīḥa* zu schreiben als einem frommen Muslim[4]. Gewiß mag auch bei der Wortstellung das Hebräische hier und da einen gewissen Einfluß ausgeübt haben. Im großen und ganzen hat Maimonides das wissenschaftliche Arabisch seiner Zeit geschrieben. Jedenfalls sind derartig umständliche Sätze wie . . . ان فى الهند شجرة اذا اتّخذت منها اغصان فان الغصن منها اذا رمى فى الارض „qu'il y avait dans l'Inde un arbre, dont les branches si on les prend et qu'on les jette par terre . . ."[5] nicht die Regel.

Dabei ist natürlich der Mišnakommentar bis zu einem gewissen Grade auszunehmen. Der Stil ist dort von besonderer

---

1 *WZKM* III S. 79.

2 *Der Sprachgebrauch des Maimonides.* I. *Arabisch-Deutsches Lexikon zum Sprachgebrauch des Maimonides,* Frankfurt a. M. 1902 (abgekürzt: Fr.), Einl.

3 Goldziher a. a. O.

4 Wie auch schon Fr., Einl., S. XIII.

5 *Dal.* III a 7.

Nachlässigkeit und Unübersichtlichkeit. Außer dem Einfluß der talmudischen Gedankengänge, die der Autor in diesem Werke auf Schritt und Tritt heranzieht, mag hier weniger die Jugend des Autors eine Rolle gespielt haben, der vielleicht noch nicht die Gelegenheit gehabt hatte, sich im Gebrauch des Arabischen zu üben, als der Gedanke, daß dieses Werk doch ausschließlich für Glaubensgenossen bestimmt sei, während er beim „Führer" wahrscheinlich auch an eine breitere Leserschicht gedacht hat, obgleich Maimonides die Popularisierbarkeit der Philosophie ausdrücklich ablehnt. Außerdem wird die Verschiedenheit des Milieus, die schon erwähnt wurde, dabei mitgewirkt haben.

Das Material ist ziemlich dasselbe, wie das von Friedländer zu seinem Wörterbuch verwendete[1].

ORTHOGRAPHIE.

Das Alif otiosum wird in den meisten Handschriften willkürlich weggelassen, wie überhaupt in jüdisch-arabischen Manuskripten[2]. Es findet sich dagegen in der Bacher'schen Hs.[3] und stets bei Munk[4], wie in dem dritten Genizafrag-

1 S. dort Einl. S. XV f. Auch die Abkürzungen sind dieselben, also: *Toh.* = *Kommentar zu Tohorot*; *Ham.* = *Sefer Hamiṣwoth*, *Dal.* = *Dalālat al Ḥā'irin*, ed. Munk. *Genizafragmente* sind die von Hartwig Hirschfeld in *JQR* 1903, S. 678 ff. und David Jellin im *Tarbiṣ* I, 3 S. 10, 102 ff. veröffentlichten Bruchstücke aus dem „Führer", die ich nach dem Neudruck des Werkes durch Isachar Joel, Jerusalem (5) 691/1931 (*Sifrija Filosofit* ed. Jehuda Junovitsch V.) zitiere. Zu den bei Fr. genannten Teilen des Mišnakommentars kommen noch: *Einleitung in die Mišna* ed. B. Hamburger, Berlin 1902; *Taanith* ed. A. Kallner, Leipzig 1902; *Kidduschin* ed. A. B. Nurock, Berlin 1902; *Gittin* ed. H. Goldberg, Berlin 1902; *Mo'ed katan* ed. J. Simon, Berlin 1902; *Nazir* ed. Fr. Weiss, Berlin 1906; *Baba Bathra II* (Kap. V—X) Ed. J. Lewy, Berlin 1907; *Baba Bathra I* (Kap. I—IV) ed. Jacob Sänger. Kirchhain N.-L. 1912. Die Zahlen bedeuten Seiten und Zeilen des arabischen Textes.

2 Vgl. dafür z. B. die *Genizah Fragments Gottheil-Worrell*, S. Landauer's Ed. des *Kitāb al amānāt.*

3 *Megillah*, Einl. S. 7.

4 *Dal.* III p. 34 Anm. 1 haben es nach Munk alle Handschriften, während Hirschfeld es nicht hat, s. *Dal.* J. p. 485.

ment[1]. Jedoch ist es durch falsche Analogie einige Male bei Munk an die Pluralendung des status constr. gekommen: בנוא usw.[2]

Das *Alif maqṣūra* wird in den meisten Fällen mit *Alif* geschrieben[3]. Diese Schreibart, die ebenfalls im Jüdisch-Arabischen sehr verbreitet ist, wird vorzugsweise im Maġrib verwendet. Bei Munk steht durchgehend *Jā'*, was vielleicht in einem Teile der Beispiele mit der Tatsache in Zusammenhang gebracht werden kann, daß der „Führer" in Ägypten entstanden ist[4].

Alif mamdūda am Ende wird dagegen häufig mit *Jā'* überliefert[5].

Das Alif des Artikels steht auch nach den Präpositionen *li*[6] und *bi*[7].

Hamza wird in den Hss. niemals geschrieben; es bleibt am Ende des Wortes manchmal ohne Träger; in der Mitte des Wortes verschwindet letzterer nur in wenigen Hss.[8].

---

1 p. 2, Z. 12: לם יסמעוא, Z. 15: ובינוא, Z. 29: בינוא.

2 *Dal.* III קכא a 4; ferner קכר a 3: מכאלפוא אלמכאתב und קכח a 8 vu: פאעלוא הרא.

3 Ziemlich häufig, aber ohne jede erkennbare Konsequenz in den Hss. des Mišnakommentars. Im ganzen überwiegt das *Alif* in den Berliner Hss. 566 (vgl. *Kilajim*, Einl. S. 6, *Peah*, Einl. S. 11), 569 (vgl. *Aboda zara*, Einl. S. 6, *Sanhedrin*, Einl. S. 7) 570, 571 (vgl. *Chulin*, Einl. S. 7), dagegen haben die Pariser Hs. 579 (vgl. *Chulin*, Einl. S. 7), die Bacher'sche Hs. (*Megillah*, Einl. S. 7) und das Berliner Ms. 568 (*Sanhedrin*, Einl. S. 7) öfter *Jā'*. Vgl. auch *Ham.* 61, 1: מענא מא, *Acht Capitel* ל, 2: רמא = رمى.

4 Man beachte aber die jüdische Schreibweise in Ägypten, s. Gottheil-Worrell z. B. XXX, 8: גׄרא = جرى. Vgl. dazu das 1. Genizafragment 1a, 13 אכתר מן אן יחצׄא und dagegen das 2. Fragment a, 4 אכתר מן אן יחצי.

5 Im Berliner Ms. 566, z. B. *Berachot* 4, 4 הני = هنا; 567: אנמי, הדי, ארי, אמי, wo die Bacher'sche Hs. אמא, אנמא, הרא, ארא (*Megillah*, Einl. S. 7) hat. Besonders auch *Alif mamdūda*, z. B. הוי für هواء in den Berliner Hss. 570, 571 und dem Pariser Ms. 579 (*Chulin*, Einl. S. 7) und in den *Acht Capiteln* כט, 12, während letzterer Text gleich darauf (ל, 2) das richtige אלהוא hat.

6 z. B. *Ham.* 1, 2; u; לאלדי; ebenso in der Bacher'schen Hs. (*Megillah*, Einl. S. 7). Dagegen ist das Abfallen des anlautenden *Alif* beim Artikel nach Art des jüdisch-arabischen Vulgärdialekts (vgl. Fleischer, *Kl. Schr.* III 432) wohl nur ein Schreibfehler an der betreffenden Stelle in der Berliner Hs. 566 (*Peah*, Anm. 330).

7 *Edujoth*, Einl. S. 9: Berliner Hs. 569.

8 z. B. Pariser Hs. 579. *Chulin* (Einl. S. 7).

In manchen Hss. werden kurze Vokale durch Matres lectionis angedeutet[1], auch wird der Diphthong *au* einmal durch *Alif* vor dem *Wāu* ausgedrückt[2].

Die Verdopplung der Konsonanten wird nur bei *Wāu* und *Jā'* geschrieben, entweder durch ein *tašdīd*-artiges Zeichen[3] oder durch Doppelsetzung oder durch beides[4]. Durch Analogie zu der Endung *-ijja(tun)* ist die Doppelschreibung in Wörtern wie פדייה̈[5] und תפדייה̈[6] entstanden.

Von sonstigen Lesezeichen finden sich nur *Ḍamma*[7] und einmal *Madda*[8].

Diakritische Punkte werden in manchen Hss. sehr gewissenhaft gesetzt[9], in anderen sehr willkürlich[10]. Letzteres gilt auch von den drei Genizafragmenten[11].

---

1 Im Berliner Ms. 570 *i* durch י, *Middoth* 12, 8 v. u.: באיטלאק, 22, 10 v. u.: פאירא; *u* durch ו: צולטאן statt سُلطان 2 pu. (Einl. S. 2.), im Berliner Ms. 567 und der Bacher'schen Hs.: מותאכרין = مُتأخرين (*Megillah* 23, 2). Letztere gibt *a* durch *Alif* wieder, in הוא, היא für هو, هى, (*Megillah*, Einl. S. 7). S. auch Fr. s. v. عقر. Vgl. hierzu Gottheil-Worrell, *Genizafragments* z. B. XLIII recto 3: סונה = سُنّة usw., Fleischer, a. a. O., 433/4.

2 *Chulin* 17, 4 (var. e) hat die Pariser Hs. וסמאוו = وسمّوا.

3 Im Bacher'schen Ms. (*Megillah*, Einl. S. 6/7) und im Berliner Ms. 566 auch bei anderen Konsonanten, vorzugsweise in den Formen des II. Stammes und bei אנ̈ה usw. (*Kilajim*, Einl. S. 6/7, *Demai*, Einl. S. 6).

4 In den Berliner Hss. 566 (*Berachot*, Einl. S. 11), 567 (*Megillah*, Einl. S. 7), 570 und 571, wo die Pariser Hs. einfach *Wāu* und *Jā'* schreibt (*Chulin*, Einl. S. 7); vgl. im 3. Genizafragment 2, 15 u. 29: ובינוא = وبيّنوا.

5 Im Berliner Ms. 566 (*Demai* 6, 13) für פריתה = فِدْيَتُهُ.

6 ib. (*Peah* Anm. 74) statt تَفْدِيَةٌ.

7 Im Bacher'schen Ms. (*Megillah*, Einl. S. 6/7) und im Berliner Ms. 566 besonders in den Formen des II. Stammes (*Kilajim*, Einl. S. 6, *Peah*, Einl. S. 11), vgl. Note 3.

8 Im Berliner Ms. 569 (*Sanhedrin*, Einl. S. 7).

9 z. B. Berliner Ms. 570 (*Chulin*, Einl. S. 7).

10 Pariser Hs. 579, Berliner Hs. 571 (ib.).

11 Die diakritischen Punkte, soweit sie überhaupt vorhanden sind. weichen von den sonst in jüdisch-arabischen Hss. üblichen ab, z. B, ת̇ = ث, ת̈ = ت.

LAUTLEHRE.

Die Zischlaute werden vielfach verwechselt. Besonders erscheint sehr häufig צ für ظ statt ט[1], bisweilen auch das Umgekehrte[2]. Daneben schreibt die Pariser Hs. 579 zweimal ד für ظ[3]. Ebenso werden צ und ס als Wiedergabe von ص und س miteinander vertauscht[4]). س wird durch ש bezeichnet in שירג = سيرج[5], während ס für ش in מחסרג[6] = محشرج[7] steht. Einmal findet sich auch ג für ش: מדגה = مداشة[8].

Spanisches *p* wird häufig mit פ transkribiert[9], was eigentlich selbstverständlich ist.

---

1 In der Berliner Hs. 566 (*Berachoth*, Einl. S. 12) z. B. *Berachoth* 1, 19: צהור = ظهور, ib. 25, 2: לפצה = لفظة; und ebenso عظم und alle Ableitungen, z. B. *Berachoth* 27, 3; *Demai* 16 u.: חעצים, *Demai* 16 pu. יסתעצמון usw. In Baba Bathra schreibt Berliner Ms. 569 حفظ immer mit צ während 568 ט hat (Baba Bathra II Anm. 9). Ebenso in den Berliner Hss. 570 und 571 (*Chulin*, Einl. S. 8) z. B. *Chulin* 15, 2 (var. b): מעצם, ib. 19, 3 v. u. (var. d) צהר, wo die Pariser Hs. 579 ט hat. Alle drei letztgenannten Hss. haben übereinstimmend צ, z. B. *Chulin* 19, 10 צאהרה = ظاهرة (der Punkt in der Anm. vermutlich im Druck abgesprungen!). Ferner *Dal.* III עו a 8 אלאיאם אלמחטורה haben einige Hss. צ (p. 271 Anm. 1).

2 In allen Hss.: *Dal.* I כט a 7 אלמטנון בה = المضنون به und ähnlich *Dal.* II סב b 8 טן (*Dal.* I p. 67 A 2).

3 *Chulin*, Einl. S. 8. *Chulin* 5, 18 (var. v) גלד = غلظ usw.

4 Z. B. *Kilajim* 1, u. (Berliner Ms. 566) אללץ, wo die Oxforder Ms. 393, 394, 400 ס schreiben. Ebenso findet sich צולטאן = سُلطان in Berliner Hss. 569 (*Baba Bathra* II 25, 12 v. u.) und 570 (*Middoth* 2, pu); מתרץ = مترس (*Toh.* I 106, 16); רצב = رسب (*Toh.* II 219, 5 v. u.); אלצנג = السنج (*Toh.* I 114, 14); מחצרג = محسرج (*Toh.* III 44, 18 v. u., s. Fr. s. v. حسرج). Umgekehrt: סקל = صقل (*Toh.* I 107, 14; 15) אלמסקולה *Toh.* II 71, 6 v. u. = المصقولة usw. *Toh.* III 190, 17 קבס = قبص (Anm. ג). *Chulin.* 2, 3 (var. b) ספאקין = صفاقين auf Grund der beiden Berliner Hss. 570, 571 und der Pariser Hs. 579, vgl. *Chulin*, Einl. S. 8 und *Challah*, Einl. S. 7 für die Berliner Hs. 566.

In Fremdwörtern wie אסטקץ = στοιχεῖον *Ham.* 145, 11, vgl. Fr. s. v.

5 *Toh.* I 17 u., vgl. Nöldeke bei Fr.

6 *Toh.* II 5, 12.

7 Welches daneben vorkommt (*Ham.* 270, 4).

8 *Toh.* II 158, 14 v. u. und dazu Anm.: מדאגה הוא כמו מדאשה וכו', vgl. dazu die Aussprache des Arabischen in den Dialekten des Maġrib: ج = franz. *j* oder *š*!

9 Vgl. Friedländer s. v. طوف, فرطل und فسماط.

Assimilation liegt vor in يعزب على الجمهور aus يعصب aus يصعب[1], dagegen handelt es sich bei قطل und den davon abgeleiteten Formen[2] neben قتل[3] wohl eher um einen Hebraismus.

FORMENLEHRE.

Pronomen. Genus und Numerus von هو und besonders الذى wird verwechselt[4], z. B. . . . و בית הלל الذى لا يسمون כרם الا „und Bēṯ Hillel, die ‚Weinberg' nur nennen . . ."[5], ferner عن خفايا حكمته الذى كان واجبها[6], insbesondere bei hebräischen Wörtern wie: . . . ان פירות מעשר שני של דמאי الذى[7]. Dies liegt auch sonst in jüdisch-arabischen Handschriften vor[8] und hängt wohl mit dem Einfluß des vulgären *illi* zusammen. Aber auch sonst herrscht bei den Pronomina eine merkwürdige Willkür, z. B. ان تكون حركات الحيوان كلها وسكناته[9], المتحرف التى يحرك به الطعام[10].

Überfüllung liegt in der mehrfachen Anwendung von verschiedenen Pronominalformen nebeneinander: وذلك انّا نحن انما نعلم . . .[11].

Besonders hervorzuheben ist, daß der Dual erhalten ist, was sich durch zahllose Beispiele belegen läßt[12].

Nomen. Sowohl Feminina wie ارض[13] als auch Substantiva gen. comm., z. B. حال[14] werden als Masculina benutzt. ذراع wird abwechselnd mit männl. und weibl. Zahl-

---

1 *Dal.* I כג b 2 und p. 693 Anm. 3.

2 *Ham.* 145, 5 und 9, *Ham.* 148, 9: אלקטאל.

3 *Ham.* 149, 4 ללקתל, vgl. dazu die *Genizahfragments* Gottheil-Worrell XXVI 15 כשיתאן = كشيطان.

4 *Chulin*, Einl. S. 8, *Demai*, Einl. S. 7, *Berachoth*, Einl. S. 10.

5 *Kilajim* 28, 14 wo allerdings der Herausgeber in Anm. 96 die Lesart anzweifelt; ferner *Peah*, Anm. 31, 300.

6 *Dal.* III מט b 9 hat Munk gegen alle Hss. التى! Ferner *Abot* 3, 3 v. u. (Var.).

7 *Demai* 6, 9 Anm. 28 vgl. ferner *Demai* 39, 5 Anm. 148, *Peah* Anm. 73.

8 Vgl. Landauer, a. a. O. p. 10 usw.

9 *Dal.* III לב a 8 v. u.

10 *Toh.* I 226, 16 v. u.

11 *Dal.* III מד a 3.

12 Vgl. dazu Müller, a. a. O. 890.

13 *Peah*, Einl. S. 12. Vgl. Fleischer, *KS*, Bd. I p. 265.

14 *'Aboda zara* 40, 6: . . . الحرام حالتان احدهما ان . . . والثانى ان . . .

wörtern verbunden[1]. Infinitive werden als Feminina konstruiert: ווקוע אלאדיה איצֿא מנהמא קלילה̈[2].

Femininendungen werden miteinander vertauscht; חמרה̈ statt חמרא wird als Femininum von احمر[3] angewandt. רויה̈ steht für رؤيا Ansicht[4]; כרויה für كرويا[5]; חלבא für حلبة[6]. Die Endung ة fällt häufig weg: באצלאח אחואל מעאישהם (Inf. III!)[7], מחאל תלך אלכֿראפאת „l'absurdité de tous ces contes"[8]; עאיד statt عائدة[9].

Verschiedene Nominalformen haben durch die Vorverlegung[10] des Tones Verkürzungen erfahren. *fúʿlul(un)* tritt neben *fuʿlûl(un)*, z. B. ברנס für برنوس[11]; ענקד für عنقود[12]. Sehr oft wird der Plural *faʿālîl(u)* zu *faʿâlil(u)*: מעאבד = معابيد als Plur. von معبود[13], משאהר für مشاهير zum Sing. مشهور[14].

Die Pluralbildung zeigt Vulgarismen wie افمام—فم[15], اطيان—طين[16]. Der äußere Plural wird dem gebrochenen vorgezogen, z. B. bei אלראוין für الرواة[17]; häufiger steht die Endung ات- : قبضة, Plural قبضات[18], مكيل, Plural مكيلات statt مكايل[19], غلافات statt غلف zu غلاف[20]; سؤالات[21].

---

1 *Kilajim* 22, 6; 28, 11; 35, 7 usw. ist es masc. constr., dagegen 25,3 v. u.; 26, 6 v. u.; 33, 4 und 35, 1 usw. fem.

2 *Dal.* III סז a 1, wo Munk gegen alle Hss. قليل in den Text setzt.

3 *Demai* 4, 3 v. u.; *Chulin* 7, 16 schwanken die Hss., ib. 7, 11 v. u. haben alle حمرا.

4 *Acht Capitel* ד, 2; יא, 2.

5 *Kilajim* 10, 6 Anm. 47.

6 Ib. 10, 10 v. u. Anm. 52. Doch wird durch diesen Wechsel der Femininendungen nicht die Vertauschung der فديّة, bzw. فدية mit فداء erklärt, wie Herzog (*Peah*, Anm. 22) will.

7 *Dal.* III נט b 7.

8 *Dal.* III סג b 1 und vgl. Dozy nach Bocthor.

9 *Peah*, Anm. 26.

10 Vgl. Kampfmeyer, *Untersuchungen über den Ton im Arabischen* in *MSOS* IX, II 1/59 besonders für spanischen und magribinischen Dialekt.

11 *Toh.* II 75, 13 v. u. Die regelmäßige Form aber häufiger vgl. Friedländer s. v.

12 *Toh.* II 89, 9 und s. Fr. s. v.

13 *ʿAboda zara* 1, 6 u. o; nur *Dal.* III צט b pu. (Vgl. Fr.) מעאביד.

14 *Dal.* I ט a 6; 7 (sonst meist äußerer Plural), *Baba Bathra* II, 17, 5 (Anm. 53). vgl. Fr. s. v. بطل, حرث, خطف, عرجن.

15 Z. B. *Toh.* I 59, 16 und so immer vgl. Fr. s. v. Anm. 1.

16 *Dal.* III כא b 9 s. Nöldeke bei Fr. s. v.

17 *Ham.* 2, 16 u. ö.

18 *Peah*, Anm. 100.

19 *Peah*, Anm. 308.

20 *Toh.* I 144, 14

21 *Dal.* II צב b 19, daneben der gebrochene اسولة (vgl. Fr. s. v.)

Die Formen der Stämme tertiae *wj*, die determiniert auf *ī* endigen, wie besonders die Pluralformen und Partizipien, behalten dieses auch im Status absolutus ohne Artikel, z. B. מעאני = معاني[1], מעתני = معتني[2]; טוארי von طارية statt طوار[3].

Auch werden Plurale als Singulare benutzt, z. B. أنية neben إنا, wovon auch der Plural اوان gebildet wird[4]; auffallend besonders بيوعات[5].

Zwei der bisher aufgezählten Erscheinungen, nämlich die Verwechselung der Femininendungen und das Beibehalten des ى in der Endung der schwachen Plurale ist nur durch das Abfallen der Nunation und der kurzen Schlußvokale zu erklären. Es ist sicher, daß Maimonides die Flexion des klassischen Arabisch weitgehend häufig nicht beachtet hat[6]. Diese Vernachlässigung des *Iʿrāb* zeigt sich zunächst in dem häufigen Fehlen des *Alif* der Akkusativendung, andererseits in dem Eindringen der Endungen *-īna* bzw. *-aina* des Casus obliquus in den Nominativ des Plural und Dual. Infolgedessen fiel auch Verdoppelung des *Jā'* bei der Nisbenendung, d. h. aus *ijj*(*un*) wird *ī* und weiter *i*[7].

Ebenso entspricht die Behandlung der Femininendung, wenigstens in guten Maimonideshandschriften dem, was man sonst von dem gesprochenen Arabisch gewöhnt ist: ה = *-a*(*h*) im Status absolutus, ה̇, ה̈, ת, im Status constructus[8]. Auch اء = *-ā'* und ى = *ā* wurde im Auslaute *-a* und so entstanden die oben genannten Vertauschungen.

---

1 *Dal.* I לח b 14 s. v. daneben häufig das regelmäßige معان z. B. Poc. 78, 21.

2 *Dal.* III לב a 3.

3 *Dal.* II לח b 6.

4 s. Fr. s. v.

5 Poc. 58, 7 vgl. aber *Baba Bathra* II (5, 1) Anm. 23, wo der Herausgeber es als einen Plural von einer Nominalform *fuʿūl*(*un*) als Analogie von سيوء usw. auffaßt.

6 Vgl. Friedl., *Einl.*; Beispiele für diesen Abschnitt unten in der Syntax.

7 Vgl. Nöldeke in *Berachoth*, Einl. S. 11.

8 *ʿAboda zara*, Einl. S. 6; die meisten Hss. sind allerdings in der Setzung der Punkte so nachlässig, daß sich aus ihnen kein deutliches Bild ergibt (*Sanhedrin*, Einl. S. 66, *Chulin*, Einl. S. 7) und auch die Genizafragmente beweisen dafür nichts, weil sie im Status constructus ebenfalls ה schreiben.

Verb. Von den Verben Mediae Geminatae werden die unkontrahierten Formen bevorzugt, z. B. משאחה̈ = مشاحة „réserve“[1]. راى „sehen“ bildet den Imperativ פארי[2].

Das Imperf. mancher Verba primae *Wāw* scheint die vulgären Formen mit Beibehaltung des ersten Radikals zu haben: יועד für يعد zu dem Perfekt ועד[3].

Die abgeleiteten Stämme werden nicht immer in der Bedeutung gebraucht, die sie in der klassischen Sprache hatten. Besonders wird die VII. Form sehr oft für das Passiv der I. angewandt[4] z. B. אנבנת[5] und die II. Form für die IV., z. B. ערס für اعرس[6]. Eine besondere Vorliebe zeigt Maimonides auch für den VI. Stamm der für den V. bzw. I. eintritt, z. B. יתואעד[7]. III tritt für II ein bei عزى[8] usw. Insbesondere wird die IV. Form statt des einfachen Stammes gebraucht, z. B. אפתש = فتش[9], احطأ = حطأ[10].

Die 3. Person fem. Singular Perfekt wird nicht verkürzt, z. B. شفات[11], für شفت, بقات statt بقت = بقيت[12].

Das Präfix *na-* tritt statt *'a-* an die erste Person des Imperfekts, z. B. وانا نجى معك[13], انا نقول[14].

Beide Erscheinungen sind charakteristisch für das maġrebinische Vulgärarabisch. Während nun die erstere sich in

---

1 *Dal.* I צג b 16.

2 *Dal.* I ו a 3; *Dal.* I קיה b 17: ואריי. In diesen Fällen könnte das *Alif* auch nur graphische Variante sein.

3 Z. B. יתואעדון . . . ויועדון *Dal.* II סד b 6, vgl. Fr. s. v. Andere sichere Fälle sind mir nicht bekannt; man muß z. B. *Ham.* 201, 13 wohl eher IV lesen.

4 Im jüngeren Arabisch ganz allgemein, vgl. Dozy, Préface p. XV.

5 Poc. 109, 5; vielleicht charakteristisch für das westliche Arabisch, vgl. Dozy; weitere zahlreiche Beispiele bei Fr.

6 *Baba Bathra* 26, 17 Anm. 83: (nach Lane vulgär) ferner جوّج *Dal.* I b 13 = أجبع usw.

7 *Dal.* II כר b 6.

8 *Sanhedrin* 10, 1, wo Fr. s. v. die Lesart anzweifelt.

9 *Berachoth* 32, 10; vgl. Fr.

10 Einl. zu *Chelek* 8, 17: وهى قد احطتهم غاية الحطا und dazu Anm. 46.

11 *Dal.* I a 11. Munk gegen alle Hss. شفت.

12 *Demai* 38, 23; 39, 2; *Toh.* I 227, 14, neben der regelmäßigen Form in Z. 11: بقيت vgl. Fr. s. v. بقى.

13 *'Aboda zara* 33, 14 Anm. 176.

14 *Peah*, Anm. 171.

allen Werken unseres Autors findet, kenne ich für die letztere keine Beispiele aus dem „Führer“, der bekanntlich in Ägypten entstanden ist. Möglicherweise hat M. diese Redensart in Ägypten aufgegeben.

Zahlreiche Verstöße gegen den *I'rāb* sind auch beim Verb zu konstatieren. Die Endungen *-ūna* und *-ū* der 3. Pers. Plural des Imperf. treten ganz beliebig für einander ein

Die Apocopatformen der Verben mediae und tertiae *Wāw Jā'* zeigen oft volle Formen.

SYNTAX.

Die Kongruenz des Genus und Numerus entspricht sowohl beim Attribut wie beim Prädikat im ganzen dem klassischen Sprachgebrauch. Auch die hebräischen Wörter machen hiervon keine Ausnahme, denn die Konstruktion von Pluralen als feminine Singulare, die verschiedentlich Anstoß eregt hat[1], ist um so weniger auffallend, als es sich um Nichtpersonen handelt[2].

Das vulgäre أَيْشٍ findet sich bei Maimonides nur selten[3].

Die Akkusativendung wird bei jeder Art von Konstruktion vernachlässigt und gesetzt, wo sie nicht hingehört. Z. B. Objektsakkusativ: ولو اشترى לוג واحد او الف[4], وكانوا يعملون ثوب[5], لا ينبغى ان يفاتح احد[6]; bei der Konstruktion der Zahlen zwischen 11 und 99: هذه الثلاثة وثلاثين ذنب[7], ابن سبعين عام[8]; dagegen bei großen Zahlen: عشرة الاف جاهلا[9].

Das Prädikatsnomen von كان und seinen „Schwestern“ ist außerordentlich oft unverändert: اكون جميل[10], فيكون צלם اسم

1 Z. B. *Bekhoroth* 17, u. Anm. 142 لان تلك الמומין تتغير. *Einl. in die Mišna* 15, 9 Anm. 48 ولاترجع כלי בית ח׳.

2 Vgl. Reckendorf, *Arab. Syntax* § 15; im modernen Sprachgebrauch geht man darin jedenfalls viel weiter, vgl. Mainz, *Zum Sprachgebrauch des modernen Schriftarabisch* S. 23.

3 *Dal.* I 12, *Toh.* I 50, 13. Bei Müller, a. a. O. S. 890 nur im Dialog, dagegen bei Graf, a. a. O. S. 37 allgemein.

4 *Demai* 35, 4.

5 *Toh.* I 212, 4.

6 *Dal.* I לו a pu.

7 Poc. 269, 16.

8 *Berachoth* 6, 12.

9 *Dal.* I ט b 19.

10 *Nazir* 2, 3.

مشترك[1], مبهم .... وتبييت[2]. Andererseits hat das Prädikat eines Satzes mit انّ usw. die Akkusativform: ... منخدعين .... وانهم[3] ... انه خارجا[4]. Diese Beispiele, die sich beliebig vermehren ließen, sollen nur zeigen, daß die syntaktische Funktion des Akkusativs mit der Vernachlässigung der Endungen nicht aus dem Sprachgefühl verschwunden sein muß, denn es ist doch selbstverständlich, daß ein Objekt durch irgend welche anderen Mittel gekennzeichnet wäre, wenn der Autor es nicht als Akkusativ empfunden hätte. Daß andererseits doch aber diese Vorstellung von dem Akkusativ nicht so klar war wie in der klassischen Sprache, zeigt die häufige Anwendung der Präposition ل[5] für den Akkusativ und dergleichen. Nach لعلّ fehlt manchmal die Akkusativergänzung: z. B. ولعل يشكك عليك[6] dagegen im ersten Genizafragment: ولعلل يشكل عليك[7].

Manche Verben regieren den Akkusativ, die sonst intransitiv gebraucht werden; z. B. حوج VIII (und IV) und zwar fast immer mit einem hebräischen Objekt: ويحتاج כפרה[8], ليس[9] يحتاج הערב שמש usw., aber auch oft bei arabischen Objekten, besonders bei Pronomina[10]; ferner وصل cap: منذ وصلتني رسائلك[11].

Selten werden Substantiva, die im Status constructus vor determiniertem Genitiv stehen, mit dem Artikel versehen, wohl nur in dem lockeren Stile des Mišnakommentars: الاغصان الداليه[12]. ... الاحكام נבלה[13].

Die Setzung des Artikels bei der Zahl statt vor den zu determinierenden Genitiv ist dagegen ziemlich häufig, ebenso wie seine Anwendung bei der uneigentlichen Genitivverbindung

1 *Dal.* I יב b 16.
2 Einl. z. *Chelek* 11, 18 Anm. 68.
3 Einl. z. *Chelek* 9, 10.
4 *Dal.* II ו a 8.
5 Wie im Aramäischen; Beispiele siehe unten.
6 *Demai* 13, 8.
7 1 b, 1 wo Munk ebenfalls ولعل hat.
8 *Dal.* III קג a 10.
9 *Toh.* I 25, 12.
10 *Dal.* I קג a 8, vgl. im übrigen Fr. s. v.
11 *Dal.* 1 ב a 3.
12 *Kilajim* 42, 6 v. u.
13 *Kilajim* 52, 22 Anm. 163.

und wird von den Herausgebern mit Unrecht als „jüngerer Sprachgebrauch" usw. moniert[1].

Dagegen ist das bei Maimonides so beliebte الكلّ[2] statt كلّ mit Pronomen[3] ebenso wie كُلّ statt كلّ واحد[4] in der klassischen Sprache nicht üblich gewesen. Der Dual wird nochmals durch das Zahlwort ausgedrückt: لصفين اثنين[5].

Die Präpositionen haben vielfach Funktionen, die die ältere Sprache nicht kennt. Der Akkusativ wird, wie schon erwähnt, sehr häufig durch die Präposition ل aufgelöst, z. B. لم يلزم فيها[6] الا زيجتها لمن خدعها; besonders der persönliche Akkusativ bei doppelt transitiven Verben wie z. B. وسامعها لك[8]. Die Fälle, wo ل scheinbar für den Genitiv nach غير steht[7], sind durch den absoluten Gebrauch von غير als Adverb wie الا zu erklären, denn auch andere Präpositionen treten vor den virtuellen Genetiv[9]. Auch mit الى wechselt ل, z. B. ونسبونه لكوكب[10] neben der gewöhnlichen Konstruktion: منسوب الى כפר[11]; غير مفتقر لغيره[12] ... انا مستندا ... لها وليس[13].

Für letzteres gebraucht allerdings Maimonides auch die gewöhnliche Konstruktion mit إلى, aber ebenfalls على: يستند عليه[14].

Bisweilen tritt على an die Stelle von الى (oder ل), ohne die Bedeutung des Feindlichen, die es im klassischen hatte (contra): وبعاضده على بقائه[15]. الى für على: والاحب اليهم[16]. Analoges liegt

---

1 Z. B. *Baba Bathra* II 18, 6 وهذه الثلاثة الاصول und dazu Anm. 57. Vgl. dagegen Reckendorf a. a. O. § 107, 2a und 121, 2/3.

2 Z. B. *Dal.* I נג b3; 20; סב a 10 u. sehr oft.

3 Bei Reckendorf a. a. O. S. 157 oben nur ein Beispiel aus Jāqūt.

4 Z. B. *Dal.* I צט b 10. Vgl. Reckendorf § 88, 3b.

5 *Demai* 42, 7 Anm. 159 und ebenso *Peah,* Anm. 246.

6 *Dal.* III קיד a 13.

7 *Dal.* III מח b 5.

8 *Berachoth* 2, 3 v. u. und *Peah,* Anm. 50.

9 *Berachoth* 7, 8 und 17, 8 v. u., vgl. Einl. S. 10.

10 *Dal.* III עט a 10 und öfter.

11 *Kilajim* 3, 5 v. u. und öfter.

12 Einl. zu *Chelek* 21, 5 Anm. 135; ein Beispiel mit Verbum finitum *Dal.* III כב b 2.

13 *Dal.* III לח b 5 v. u.

14 *Toh.* I 159, 5.

15 *Dal.* I קב bu.

16 *Dal.* III סח b v. u. vgl. Wright, *Ar. Gr.* II S. 168 A.

im Aramäischen und Hebräischen vor, ohne daß Maimonides hiervon beeinflußt sein muß. من und عن werden für einander gebraucht[1]. Die Verben كرى IV und عور IV werden nach Analogie von باع mit من der Person konstruiert: اياك يعيرها من ע״ג او يكريها منه[2].

Bei der Redensart لا بدّ fehlt das من meistens: .. فلا بد ان يكون[3], wie schon in der klassischen Literatur manchmal[4]. مع hat einen erweiterten Gebrauch und wird z. B. gern bei der VI. Form angewendet, deren ursprüngliche Bedeutung der Gegenseitigkeit vergessen ist, so daß ein einzelner Subjekt und ein einzelner Objekt der Handlung wird: وتقاول معه[5], الشجرة ... تخاصمت مع اليبوح[6], oder es wird بعض zu Hilfe genommen: بمعاملات الناس بعضهم مع بعضهم[7]. Auffallend ist: متروك مع الاتفاق[8] und in dem Satze ... اذا قايست بين راحة الانسان ... مع ما يصيب „si le bien-être de l'homme ..... se compare avec ...“[9] ist der Autor anscheinend ganz aus der Konstruktion gefallen. Hebraismen finden sich hier, wie überhaupt bei Maimonides, sehr selten. دنو جسم بجسم[10] ist wohl in Bedeutung und Form vom hebräischen נָגַע בְּ beeinflußt; kaum die Schreibung על für على im Berliner Ms. 570[11].

Das Relativpronomen kongruiert anscheinend nicht mit dem Leitwort (und es fehlt der *ʿĀ'id*): لولا الضرورتان التين ذكر[12], sondern wird in die Konstruktion des Nebensatzes einbezogen.

Maimonides benutzt الذى nicht nur als Relativpronomen, sondern auch an Stellen wo man eher ما erwartet hätte: والذى

---

1 *Peah*, Anm. 25; 159; umgekehrt: 48.

2 *Aboda zara* 4, 14, Anm. 21.

3 *Sanhedrin* 2, 9 v. u.

4 Reckendorf a. a. O. S. 121.

5 *Demai* 13, 3.

6 *Dal.* III סח a 4 v. u.

7 *Dal.* III עת bu.

8 *Dal.* III לב al.

9 *Dal.* III יח a 10.

10 *Dal.* I נג b 10, vgl. Fr. s. v.

11 *Middoth*, Einl. S. 2, vgl. aber Lévi-Provençal, *Inscriptions Arabes d'Espagne*, Leyde-Paris 1931, p. XXVI z. B. مول für مولى.

12 *Dal.* I עת b 1/2, vgl. Reckendorf a. a. O. § 207, 3; natürlich kann التين auch einfach Vulgärform für التان sein, was aber doch direkt neben der korrekten Form sehr auffallend wäre.

اوجب ان نخرج[1]; sogar für eine kausale oder finale Konjunktion braucht es unser Autor nicht selten, z. B. . . . ולו שימשה ביתה التى لا يحل لها[2], wie im ägyptischen Vulgärdialekt[3].

Die Konjunktionen و und ف werden von Maimonides in sehr eigenartiger Weise verwendet und tragen vielfach dazu bei, seinem Stil das etwas Schwerfällige und Übergenaue zu geben, das ihm eigentümlich ist. So steht nach der Konjunktion إذْ „da“ fast immer و: . . . اذ وثم שתי שורות[4]; اذ وهو مارٌّ للموت[5]; es fehlt wohl im allgemeinen bei der Negation: . . . اذ لا يزرع[6], . . . اذ لا فرق بين[7], sonst nur selten: اذ الالاه واحد[8]. Ferner steht و vor على, z. B. . . . فهو חייב בקרית שמע وعلى ان لم يدفن[9], vielleicht in Analogie zu وإن. Ähnlich bei مع: . . . لا يجزئها חלם ومع كونها[10]; in beiden Fällen ist das hebräische Äquivalent אף (ו) על פי.

Sehr beliebt ist auch die isolierte Voranstellung des Subjektes, das dann mit ف wieder aufgenommen wird: وكل موجود غيره فهو غير[11], besonders nach einem eingeschobenen Relativsatz oder dergleichen: . . . ان كل فاعل يفعل .. فانه قد يفعل[12], فهذا الفعل الذى فعل ר׳ גמליאל فهو تثقيل[13]; auch andere Satzteile können durch ف isoliert werden: . . . وبعد هذه المقدمات فاقول[14].

Überhaupt ist die Stellung Substantiv-Verb von Maimonides vielfach bevorzugt, beim Verhältnis Subjekt-Prädikat,

---

1 *Challah* 18, 13 Anm. 62 und ähnlich *Challah* 20, 6.

2 *Edujoth* 3, 5, Anm. 20, ferner *Megillah* 17, 2 الذى يكون Anm. 147.

3 Vgl. z. B. 1001 *Nacht* ed. Habicht S. 316, 13/14 und die Note des Herausgebers z. Stelle.

4 *Kilajim* 21, 6 v. u. und sehr oft: z. B. *Challah* 21, 17; *Chulin* 7 pu.; *ʿAboda zara* 30, 1; *Megillah* 12, 3 v. u.

5 *Dal.* III צד b 10.

6 *Kilajim* 12, 14.

7 *Dal.* III קיב a 6.

8 *Dal.* III צט b 2.

9 *Berachoth* 10, 5; ferner *Ham.* 172, 9 usw.

10 *Kilajim* 22, 9. Vgl. auch: . . . وليس هذا عند . . . بل وعند *Dal.* I כג a 9/10.

11 Einl. zu *Chelek* 22, 21, Anm. 147.

12 *Dal.* II מח b 1.

13 *Berachoth* 9, 10.

14 *Dal.* II מח b 8.

z. B. ... وانما[1] ناقل نقل auch bei Prädikatsnomen-Verb, z. B. مستحق كنت[2], عامًّا كان او خصًّا[3].

Dieses Zurücktreten des Verbs im Satzgefüge bei unserem Autor zeigt sich auch in dem allzuhäufigen Gebrauch des Infinitivs von كان für das Verbum finitum. Häufig erscheint لكون schon wie die Konjunktion لأن angewendet, was um so leichter möglich ist, da Maimonides die Kasusendungen vernachlässigt; z. B. ... لكونه[4] زهد.

Auch wird كان unpersönlich einem anderen Verb vorangestellt: ... وكان[5] نكون في. Andere Hilfsverben werden ebenso gebraucht, z. B. ... يكاد[6] لا تجد.

Eine weitere charakteristische Eigenheit ist die Verwendung von mehreren Partikeln, von denen natürlich nur eine in der Konstruktion des Satzes verwendet werden kann. *An* tritt hinter *lammā*: لما[7] ان طلعوا; *ḥattā*: فحتى[8] ان قيل. In letzterem Beispiel ist auch noch ف überschüssig. Ferner ist auffallend: إن[9] إذا جاء ..., إن[10] إذى كانت ...; قال[11] إنّ هذى ال נזירות ... إنّ ....
Ähnlich wird der Wunsch zweimal ausgedrückt in: فيا ليتهم ان لا يفهمون لو سكتوا „würden sie doch schweigen, da sie nicht(s) verstehen!“[12]. Schließlich sei noch bemerkt, daß manche Partikeln angewendet werden, die erst der jüngeren Sprache angehören, wie z. B. ... عندما[13] شرع oder die wenigstens nicht

---

1 *Challa* 5, 7 Anm. 21.

2 *Berachoth* 5, 6 Übersetzung von כראי הייח des Talmuds.

3 *Dal.* I כח b 14.

4 *Dal.* III קין a 2.

5 *Berachoth* 15, 22.

6 Einl. z. *Chelek* 1, 11, Anm. 9 (= Poc. 134, 8); nur durch die Stellung ist die adverbielle Anwendung in *'Aboda zara* 3 pu. Anm. 11 erkenntlich.

7 *Middoth* 2, 7 v. u; aber auch schon bisweilen in der klassischen Literatur, s. Reckendorf a. a. O. § 245, 3.

8 *Dal.* III כג b 7, vgl. Reckendorf § 250, 6.

9 *Megillah* 14, 7, Anm. 103.

10 *Kilajim* 40, 5.

11 *Nazir* 5, 3.

12 Einl. z. *Chelek* 8, 28.

13 *Dal.* II לב b 9, ferner *Dal.* III b 4, vgl. Reckendorf § 241.

in dieser Bedeutung in der klassischen Sprache benutzt wurden: ... ומנذ قال הריני[1], منذ נטעו[2].

in wird vielleicht als Einführung der direkten Rede wie unser Doppelpunkt angewendet[3], z. B. ... ليعلمك ان اذا دخل[4].

---

1 *Nazir* 8, 4 Anm. 60.

2 *Aboda zara* 19, 4 Anm. 113.

3 *Berachoth*, Einl. S. 10, *Chulin*, Einl. S. 8.

4 *Berachoth* 15, 23; natürlich könnte man hier auch an eine doppelte Zeitpartikel denken wie oben; dasselbe gilt von den Beispielen in *Chulin*, wo اذا und متى ما folgen.

PETERMANN-JUSTI'S GABRI-ÜBERSETZUNGEN.

VON

W. IVANOW.[1]

Die von J. H. Petermann († 10. Juni 1876) herrührenden und von F. Justi in Bd. XXXV der *ZDMG* (1887, S. 330—338) veröffentlichten Übersetzungen von Teilen des Alten und des Neuen Testaments in Gabri, wie es in Yazd (Jesd) gesprochen wird, bilden immer noch eine wichtige Nummer in der Bibliographie der persischen Dialekte. Unglücklicherweise sind die Texte in arabischer Schrift niedergeschrieben und veröffentlicht worden, so daß der Leser über die Aussprache verschiedener Ausdrücke völlig im Dunkeln ist. Außerdem scheint Petermann (der wahrscheinlich mehr Missionar als Linguist war) weniger Wert auf die Reinheit und Verständlichkeit der Sprache gelegt zu haben als auf die „getreue" Wiedergabe des heiligen Buches, mit der üblichen Beibehaltung aller „Hebraismen" in der Syntax. Das hat zur Folge gehabt, daß die Übersetzung von Wörtern aus dem örtlichen „*bazari*", d. h. dem Umgangspersisch der niedrigeren Klassen der städtischen Bevölkerung, von veralteten, nur noch in der religiösen Terminologie der Parsen gebrauchten persischen Ausdrücken und zudem von vielen Irrtümern und Ungenauigkeiten wimmelt. Obgleich der Dialekt in der Zwischenzeit keinerlei wesentliche Änderungen erfahren hat, so machen doch — wie ich aus eigner Erfahrung weiß — die erwähnten Umstände diese Texte für Gebern, selbst für sehr gebildete, sehr schwierig, an manchen Stellen fast unverständlich. Bei den Übersetzungen aus dem Neuen Testament ist sehr oft ein direktes Zurückgreifen auf das ursprüngliche Per-

1 The author acknowledges his thanks to Prof. Dr. A. Fischer for his having kindly translated the article into German.

sisch unerläßlich. Dieser Sachverhalt ist bemerkenswert, denn der kurze von E. G. Browne (*JRAS* 1897) veröffentlichte Text bietet keinerlei Schwierigkeiten dieser Art.

Die vorliegende phonetische Umschrift, die man, wie ich hoffe, nützlich finden wird, wurde in Bombay vorbereitet und mit Hilfe mehrerer gebildeter Zoroastrier aus Yazd nachgeprüft. Petermann's Übersetzung wurde nach Möglichkeit beibehalten, aber trotzdem enthält fast jeder Satz Änderungen. Diese sind zu zahlreich als daß sie hier, ohne den Umfang dieses Aufsatzes zu sehr auszudehnen, aufgeführt werden könnten. Sie sind ja aber bei einer Vergleichung mit dem jedermann zugänglichen Original leicht festzustellen.

Das hier verwendete phonetische Umschriftsystem ist praktisch das nämliche, das in allen neuesten Werken über iranische Philologie vorliegt. Mit Bezug auf die Aussprache der Vokale sei bemerkt, daß es hier, wie in allen persischen Dialekten, weder beständig-lange noch beständig-kurze gibt: alles hängt von der Stellung, dem Akzent und vielen andern Umständen ab. Das traditionelle „lange *ā*" klingt hier wie ein breites *u*, selten wie *o* (*å*), und das „kurze *a*", sofern es guttural ist, klingt nie scharf und spitz. Es kann kurz oder lang sein. In der Mehrzahl der Fälle klingt dieses „kurze *a*" jedoch wie ein enges *e*, das an sich meist als ein unbestimmter Vokal erscheint, der sich aber — wenn man ihn, um seine wirkliche Natur aufzuzeigen, absichtlich mit einem gewissen Druck spricht — als *ä* oder als *i* oder sogar als *u* ausweisen kann. Das „lange", d. h. entweder kontrahierte oder emphatische *e* ist gewöhnlich ein eng artikuliertes *ä*. Die Abschattungen des *u*-Typs sind emphatisch oder unemphatisch, wobei die erste das gewöhnliche *u* ist, mit Nachdruck ausgesprochen, während die zweite die unbestimmte Klangfarbe eines geschlossenen *o* hat. Diese Abschattungen sind, wie in vielen persischen Dialekten, fast ununterscheidbar, und in den meisten Fällen ist es schwer zu sagen, was man schreiben soll, ob *o* oder *u* oder, zuweilen, sogar dumpfes *e*.

Die Konsonanten sind unemphatisch, ausgenommen *q* und *ġ*, die sich in der Aussprache eng berühren; dasselbe ist der Fall mit dem Paar *h* und *x*. Der Gleitlaut *y* kann so schwach sein, daß er den Eindruck eines Hiatus macht, der oft ein *h* als sekundären Gleitlaut entwickeln kann. Die schwierigsten

Konsonanten sind *v* oder *w*. Sie sind einander so ähnlich und wechseln so oft miteinander, daß man meinen könnte, es liege nur ein *v* vor, während diese Meinung doch falsch wäre, denn man hört oft nur einen interlabialen Spiranten und nicht das labiodentale *v*. Die Gutturalen *k* und *g* erscheinen hier als *ḱ* und *ǵ*, wenn sie von einer lateralen Ausdehnung der Zunge begleitet sind, die ihnen den leichten Nachklang eines *y* verleiht.

Genesis I.

1. *Awal Xudu zewin u wusewun še di ḱart.* 2. *Wä zewin xurow u xuli bu, wä turiki ä ri deryu, wä rewun-i Xudu ä ri wuw jumbeš še ḱart.* 3. *Wä Xudu še wut: ruš we-but, wä ruš bu.* 4. *Wä Xudu rušnuxi uš di ki xúb-un, wä Xudu rušnuxi wu turiki ä yǟk diǵar uš jedu ḱart.* 5. *Wä Xudu rušnuxi-ru ruj še num nod, wä turiki-ru šaw; wä šaw u sub rúj-i awal bu.* 6. *Wä Xudu'š wut ä meyun-i wuw u hawu we-but, tu ki wuw u hawu ä ham diǵar jedu we-ben.* 7. *Wä hawu-ru Xudu še di ḱart, wä wow-i ki šiw-e hawu bu ä wuw-i ki bulu-yi hawu bu uš jedu ḱart, wä mosé bu.* 8. *Wä Xudu u hawuyé-ru wuswun še num nud; wä šaw bu, wä sub-i ruj-e dowum.* 9. *Wä Xudu uš wut wuw-hu-yi ke šiw-e wuswun hen ya yu jam we-ben, tu huški ä di w-ut, wä mosé bo.* 10. *Wä Xudu huški-ru zewin še num nud, wä häma wuw-hu-ru däryo; wä Xudu'š di ki xúb-un.* 11. *Wä Xudu'š vut ki zewin xa urwar we-sawznä, yāni sawzi ki tum eta, wä deraxt-i miwä-dur ki miwä-yi jins-e xa bar-ura, wä tume tu xa durä, ä ri zwin, wä mosé bo.* 12. *Wä zewin urwar-ú wä sawzä-yi ki tum-e jins-e xa ata, wä diraxt-e mewa-dur ki tu'š tum but tar-bä-tar še bar-urt, wä Xudu'š did ki xúb-un.* 13. *Wä šaw u sub ruj-i seyum bo.* 14. *Wä Xudu'š wut ä hawu wu wuswun sūri-gun ä di w-ut, bri oyi ki šaw äz ruj jedu we-kra, tu ki nešoná wu alomat-hú wä waxtú wä ruj-hú wä sul-hú but.* 15. *Wä sūri-gun ri hawu wä wuswun ben tu ri zwin rušnuxi aten, wä mosé bu.* 16. *Wä Xudu du-tä sūri mas yāni sūri mastär ki pudešohat-oš ruj but, wä bdi sūri ḱastär ki podešuhat-oš šaw, wä sūri-gun-ro-ji* (oder *bdi*) *še di ḱart.* 17. *Wä Xudu iye-ro ä hawu wä wuswun yugä'š dud tu ki rušnuxi ä zwin aten.* 18. *Wä bri oy ki ruj u šaw pudešuhat we-kren ä rušnuxi wä turiki ä ham jedu we-kren, wä Xudu'š*

did ki xúb-un. 19. Wä šaw u sub ruj-i čuhrum bo. 20. Wä Xudu'š wut ki wuw-hu junwär-ho-yi jun-dur wä zendägi wi šmur ä di w-urä, wä parändä-gun ki buli-yi zwin ä yu 'šen, ä hawu wu wuswun parwoz wekren (oder *we-paren*). *21. Wä Xudu ajdähu-yi mas wä har del-u-damang jun-dur ki zendägi duren iye-ru tar-bä-tar še di ǩart, wä har murǧ-e parända-ru tar-bä-tar še di ǩart, wä Xudu'š did ki xúb-un. 22. Wä Xudu iye barakat uš dud wä uš vut ki pur-parzänd wä-ziyud we-bit, wä wuw-i däryu pur we-krit, wä parändä-gun-e zwin ä ziyud we-ben. 23. Wä šaw u sub-e ruj-e pänjum bo. 24. Wä Xudu'š vut ki zwin jun-e zendä-gun-ru tar-bä-tar wä häywunut-i darrändä-gun wä čarändä-gun-i zewini tar-bär-tar ä bar ura, wä mosé bo. 25. Wä Xudu čarändä-gun u darrändä-gun-e zewini wä hema-i häywunot har yak tar-bä-tar še di wurt, wä har če (ri) zwin rawur ha, wä Xudu'š di ki xúb-un. 26. Wä Xudu'š vut ki wudem-ro ä sirat-e xa wä misl-e-munänd-e xa we-sujim, tu iye wä musu-hú-yi deryu wä parändä-gun-i hawu wä darrändä-gun u čarändä-gun-e hema zwin wa häma häywunot ki ri zwin rawur hen mastäri wė-kren (we-kra). 27. Wä Xudu wudem-ro ä sirat-e xa še di ǩart, ä sirat-i Xudu in-ro še di ǩart, wä iye-ro När u muyä še xalq ǩart. 28. Wä Xudu bä iye barakat uš dämnud, wä Xudu iye-ro uš wut ki pur-parzänd wä-ziyud we-bit, wä ri zwin uwud we-krit, wä durända we-bit wä musu-hú-yi deryu wä parända-gun-e hawu wä täwum-i häywunut-e ke ri zwin-en wä rawur hen mastäri-dur bit. 29. Wä Xudu'š vut: mu-nit hema sawzä tum-dehända ki ri häma zwin hen wä har deraxt-i miwä-dur tum dehända bä šmu um baxšud ke bri xartun-i* (oder *xartwun-i*) *šmu 'but. 30. Wä ä häma junwar-ú-yi zewini wä hämä-yi parändä-gun-e hawu wä hämä-yi häywunut-i zewini ke iye jun-i zenda duren, wä har yak sawzä u nawrast bri xartwun um dud, wä mosé bo. 31. Wä Xudu har če uparida ǩarta bo, uš did ki miye bisyur xúb-en, wä šaw u ruj-e šašum bo.*

Matth. VII.

1. Taḥakkum má-krit tu bä šmu taḥakkum ná-kren. 2. Čerá-ki bä u rawé ke šmu taḥakkum ekrit bä šumu u taré taḥakkum wured etud, wä ba ma'ó päywunä k' ekrit ä bri šmu päywunä

bár etud. 3. *Wä čerá u tige ke tu čäm-i däwär-i ta ha evini, wä u šutire ki ä čäm-i xa duri ná-puyiye?* 4. *Wä če táur-un ke bä däwär-i xa-ru evaji ki me-ro wa-harz tu* (oder *ki) tiġ ä čäm-i ta bar 'kre, wä mú-ne ki ä čäm-i ta šutiri ha.* 5. *Äy nudun, awal šutir-ru ä čäm-i xa bar ur, usú bä kämul-i vinu'í tiġé ki ä čäm-i däwär-i ta ha ša karti ke bar uri.* 6. *Har či* (oder *čumi) ki puk ha ä sewa-hú má-tit, wä murwurid-hú-i xa-ru ä piš-i guruz-ún má-venit čerá-ki iye-ro pu-mul ekren wä bdi šmu-ru 'drinen.* 7. *We-talabit ki bä šmu 'ten* (d. h. *eten); wä juyu we-bit ki di 'krit; bar-ro we-kudit ke bri šmu wu 'but* (d. h. *ebut).* 8. *Čerá-ki har ki xuéši durta but še br'u räsa, wä xudumí ki juyu we-ben, di 'kren, wä bri ine ki bar ekuda bar ä wu 'but.* 9. *Ki na äz šmu xudumí hen ki agär wača-šu äz iye nun we-tlaba in-ru säng ata?* 10. *yo agär musu we-tlaba múri ä in ata?* 11. *Pa har gu šmu ki šarir-it wä raweš-i baxšudwun-e čum-hú-i xub-ru ä parzänd-i xa we-zunit, peder-i šmu ki ä wusmun ha ä čändin puyä* (oder *bärubar) ziyudtär bä xudum-hu-i ke äz in talab we-kren baxšišú-yi xub ekra.* 12. *Wä har če xuheš durit ki märdum xado šmu raptur we-kren, bä mamú rawé xádu iye raptur we-krit, ki mamú-ne din u daptar u päyumbar.* 13. *Ä bar-i tánge duxel we-bit, bri oyi ke hrá-ne u bar, wä gušud-un u rahé, we iye ki äz u baré tu we-šen pur-en.* 14. *Čerá-ki u baré táng-un wä u rahé muškél-un ki ä zindäguni erasá, wä yuwundä-gun-e o kam hen.* 15. *Ä päyumbär-un-e druwiz färiz we-krit ki piš-i šumu bu lebus-e meši 'tuen, wäli dar buten gurg-ú-yi darända hen.* 16. *Iye-ru äz miwä-yi xa-šu ša šenusúdid; yurä but ki raz-ro ä tik wä änjir-ru ä tik (we-) čenen?* 17. *Bä mamó qeyusá har deraxt-e xub miwä-yi xub etá, wä deraxt-i bad miwä-yi xuruw eturá.* 18. *Deraxt-e xub na šä kárte* (oder *kart) ki miwä-hú-yi bad bi-yurá wä na diráxt-e bad šä kárte (kart) ki miwä-hú-yi xub bi-yura.* 19. *Har deraxt-i ki miwäyi xub ná-ta uš waw bridá ke tu taš uwenen.* 20. *Ġaraz ú-ne ki äz miw-i wišun-ru ša šenasúdid.* 21. *Na 'ar ki me-ro Xudu we-vaja ä Behešt išut, magär uyi ki eruda bder-um ki wuswun ha yu 'wurá.* 22. *Wä u ruje bisyur xudum-hú ki me-ro wuj ekren: Xuduwändu, uyo bu num-e Ta päyumbari mu nešun ná-dut, wä bä num-i Ta diw-hú-ro mu bar ná-kart, wä bä num-i Ta čum-hú-yi ġayr-i wudat mu zuher ná-kart?* 23. *Usú ä iye Me 'vaje: äy*

bad-kur-ún, Me šumu hargez na-šnósime, äz Me dir šit (oder *we-bit*). *24. Bri moyi ke har ke miye gapu-hú-ye me-ro guš we-kra, wä iye-ro amal be-yura, in-ro mesl-e wudem-e dunúyi še hesib ekre ki xadi xa-ro bulu säng še sutá bu. 25. Pa wurun wurud wä säylu-hú raw ǩa* (*ǩaft*), *wä wud-hu umda ba u xda hämla šu ǩart, u xda xuruw ná-bu äz bri oyi ki ri säng sutá bo. 26. Wä har ki miye gaf-ú-yi me-ro guš we-kra wä bä u raptur uš na-kra, mesl-e o wudem-e nudun eminit ki xadi xa-ro ri rik še sutá. 27. Pa wurun wurud wä säylu-hú uma* (oder *raw buhen*, oder *raw ǩaften*), *wä wud-hu uma wä bä u xte hämla šu ǩart, wä xuruw be, wä xuruwí-yi o pur bo. 28. Waxti ki Iso mu kälumä-ro tämum uš ǩart, u tuyipä äz ta'lim-i In häyrun bohen. 29. Čerá-ki iye ä ri qudrat ta'lim še dud, na ä riy-e newišta-hú.*

Matth. VIII.

1. Waxti ki ä ku tug uma mardum-ún-i pur wä dumbul-i In ra'í boen. 2. Nuǵa yak wudeme ki pis uš durt piš uma wä bä In nämoz uš bart (oder *ǩart*), *wä 'š wut: Xuduwändu, agär eroda we-kri, me-ro puk* (oder *xub*) *ša karti. 3. Iso dašt-i xad oš duruz ǩart wä bä in uš mulud wu 'š wut: eroda 'm ǩa, puk bu. Ma'ó waxté wudemé puk bu, wä pis-uš ä dir šu. 4. Pa Iso še in wut ki heš-bur bä heš-ki mu gapé má-va* (oder *ma-kud*), *magär bu dastir-i xa ta'rif we-ku, wä qurbuni-yi ki Musu še hermunida yu wur to šahodat ebut bä iye. 5. Waxti ki Iso duxel-i Kapernahum bu, yuzboši še xedmat uma wä bä in iltemus uš ǩart. 6. wä uš wut ki Xuduwändu, ä durusti ki nuǩár-i me ä xda xupta wä bä maraz-i taw-e-larz gereptúr-un, wä bä dard mubteló-ne. 7. Iso ádo in uš wut: me 'tue wä in-re šefu 'te. 8. Pa yuzboši jewub uš dud: Xuduwändu, bä rusti ke lo'eq-e u né-he ki bä xdi me w-uyi; balkum yak kälumi we-vaji, wä šuyad ki nuǩár-i me xub ebut. 9. Bri oyi ke me merdi-he pärmun-bar, wä xudum-hú-yi-be sarwuz-ú šiw-e dašt-e xa dure, wä har waxti ke bä wudeme we-vaje we-šu, — 'šu, wä we-vaje vi-yu, — 'tut, wä nuǩar-i xa ki we-vaje: mu kuré wé-ku, — ekra. 10. Wä Isu mu gape 'š ašnupt, taajjub kart, wä iye ke hem-ráh-i In bohen uš hermunid: ä deresti ki ä šumu evaje ki mu juré etuqud-e xub äz Bäni Esroil-ji um ná-did* (oder *me na-didá*). *11. Wä bä šumu evaje ki besyur xudum-ho*

äz mašreq u naġreb bohen wä ádo pereštä-gún-i wuswun xádo Ibrahim u Isḥoq u Ya'qub enigen. 12. *Wä tuyipä-yi fereštä-gún ä turiki-yi barí venudá ben ke dar uné ša'kren, wä dandun-i xa-ru gruč eten.* 13. *Pa Isu bä yuzboši uš wut ki pe girt, wä mojeb-e etequd-e ta ä ta'rasa. Ma'ó waxté nuǩár-e in ä xub bu.* 14. *Waxti ki Isu bä manzél-e Petres uma mudär-zän-uš uš did ki taw dura wä dir-esit.* 15. *Pa dašt-uš uš mulód, taw-e in ä dir šo. Usú wištud wä bä xedmat mašġul ba.* 16. *Waxti šaw wudem-hú-yi diwunä šu piš-i In wurt, wä bä mahz yak wujä-ġap jen-ro ä tu-e iye še bar ǩart, wä häma še xub ǩart.* 17. *To har če ki päyumbar Äšiya ši wuta ba, kumel ba, ke še wut, ki In xa maraz-ú-i mu uš gerapt wä mu xastagi-hú uš šeded.* 18. *Waxti ke Isu uš did ki märdum-ún-e pur ä douri In hen, (bä šugerd-ún) uš wut ki ä traf-i be we-šen.* 19. *Ya newisändä-yi piš uma wä uš wut: äy Ustu, ä har yu ki ši, ta-ro tubi'-durí 'kre.* 20. *Pa Isu ä in uš wut: ruwas-u-ru luk-a, wä murġ-hú hema-ru yugä naštwun, wä pärzänd-i wudem-ro yugä-yi sar-nudwun ná-ha.* 21. *Wä yaki äz šugerd-ún ä In uš wut: Xuduwändo, me-ro muraxxas 'e-ku (*d. h. *we-ku) ki me awal we-še wä peder-i xa-ru dapn we-kre.* 22. *Iso še in wut ke tube'-durí me we-ku, wä wa-ha tu martä-gún martä-gún-e xa-re dapn we-kren.* 23. *Waxti ki bä käšti säwur bu šugerd-ún-uš ä dumbul-e Ine ra'i buhen.* 24. *Nuġa mowj-i pur-zuri ä deryu di uma u ráwi ke o käštiyé tu mowj-ú max ba, wä In xupta bu.* 25. *Pa šagerd-ún piš umuhen, wä In-ro šu bidur ǩart, wä šu wut ki Xudu-wändo, mu-ro dar-yub ki hälok buhim.* 26. *Bä iye uš wut: äy märdum-ún-i kam imun, ä bri če tärs durit? Wä ham-uštut, wä wud-hu wä deryu man' uš ǩart, wä deryu wurum bu.* 27. *U mardum-ún taajjub karten, wä šu wut: mu če tawr wudéme-ne ki wud u mawj-hú-yi deryu etohat-e Iné 'kren?* 28. *Waxti ki o traf-e sar-hád-i Gergesyun uma, dú-te diwunä ki xäyli saxt boen, ä nehoyat šaddat, osé ke heš-ki u rahé guzär šu ná-šuste ǩart, äz qabr ä bar umuhen, wä In-ro šu did.* 29. *Nuġa bä wuj-e mas šu wut: mu-ro ä Ta če aluqä-yi ha, äy Isu, pur-i Xudu? Magär umdi ki mu-ro piš äz waxt azow we-kri?* 30. *Wä dir äz iye ya ġalä-yi guruz-e puri bu ki čaroden.* 31. *Ki u diw-hú ä In iltemuse šu kart, šo wut: har-ġu mu-ro bar ekri, hukm aden tu ä o ġallä-yi guruze we-šim.* 32. *Še iye wut: we-šit. Pa iye bar umuhen wä bä ġallä-yi guruzu 'šoen ki*

nuġa hämä-yi u ġallä' guruz ä kamar-i ku wä deryu wašten, wä meyun-e wuw täwum buhen. 33. Wä paswun-ú-yi iye wašten wä duxel-e šār buen, wä täwum-e sar-guzäšt u avul-i u dú-te diwunä šu zuhér ǩart. 34. Nuġa häma wudem-e šār ä bri didwun-e Isu umuhen, wä In-re šu didá, bä In šu wut ki äz iye dawr-e-havulí 'bar we-šut.

Bombay, November 1931.

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS.

Joseph Schacht: *Das kitāb al-maḫāriǧ fil-ḥijal des Muḥammad ibn al-Ḥasan aš-Šaibānī* (= *Beiträge zur semitischen Philologie und Linguistik*, herausgegeben von G. Bergsträßer, Heft 8). Leipzig 1930. 83 und ١٤١ SS.

Schacht teilt im vorliegenden Buch zwei weitere Rezensionen der ḥanafitischen *ḥijal*-Überlieferung mit, von der er 1923 in seiner Dissertation bereits eine: al-Ḫaṣṣāf's *K. al-Ḥijal wa-l-maḫāriǧ* veröffentlicht hatte. Zur Herstellung des Textes der einen -*Š*- der beiden neu edierten Rezensionen, der mit demjenigen al-Ḫaṣṣāf's -*Ḫ*- nicht nur im Wesentlichen inhaltlich, sondern recht oft auch wörtlich übereinstimmt, hat er die Handschriften Kairo (Katalog Bd. III S. 103) *fiqh ḥanafī* 550 und Konstantinopel Šehīd ʿAlī Paša 962 und Meḥmed Murād 1041 benutzt. Der Text der anderen Rezension -*S*-, der bereits in Bd. XXX von as-Saraḫsī's *K. al-Mabsūṭ*, Kairo 1324—1331, S. 209—244, allerdings recht fehlerhaft, abgedruckt ist, beruht insbesondere auf den Konstantinopeler Handschriften ʿĀṭif 1025 und Esʿad 902. Den Texten ist eine Einleitung voraufgeschickt, in der Schacht zunächst die Frage der Autorschaft des Textes *Š* behandelt, die er Muḥammad aš-Šaibānī vindiziert. Die textkritischen Untersuchungen, die dann folgen, beschäftigen sich mit dem Verhältnis, in dem die drei Rezensionen *Š*, *S* und *Ḫ* sowie die verschiedenen Rezensionen von *Ḫ* zueinander stehen, und zeigen die weitgehende Übereinstimmung an Hand von zwei Konkordanzen, deren eine auf der Basis von *Š*, die andere auf der Basis von *S* aufgestellt ist. Dann folgen Bemerkungen über die vermutliche Gestalt des Šaibānī'schen *ḥijal*-Textes und seine weiteren Bearbeitungen, insbesondere die as-Saraḫsī's, über das anscheinend verloren gegangene *ḥijal*-Buch Abū Jūsuf's und über den Stammbaum der *ḥijal*-Rezensionen. Daran schließen sich einige Anmerkungen zum Text, ein Personenverzeichnis und eine Zusammenstellung der Varianten, die für *Š* nur die Handschrift Šehīd ʿAlī Paša berücksichtigt.

Schacht begeht den Fehler, daß er die *ḥijal* als Selbstzweck, nicht aber im Zusammenhang mit aš-Šaibānī's *K. al-Aṣl*, bzw. as-Saraḫsī's

K. al-Mabsūṭ behandelt. Letzteres wird in den Anmerkungen, wenn ich mich nicht irre, nur einmal angeführt. Und doch findet man eine ganze Reihe von Parallelen, die die Vermutung nahelegen, das *K. al-Ḥijal* könne eine Zusammenstellung der in anderen Abschnitten behandelten Fälle sein. Ich erwähne nur: IX 9, 21 ff. (zu XXX 229, 15); VIII 180, 19 (zu XXX 231, 2); VIII 166, 13 (zu XXX 231, 9); IX 4, 21 (zu XXX 231, 14); IX 13, 18 (zu XXX 231, 17); VIII 172, 2 (zu XXX 234, 5); VIII 173, 5 (zu XXX 234, 6); VIII 173, 18 (zu XXX 234, 11); VIII 172, 8 (zu XXX 234, 17); IX 23, 18 (zu XXX 235, 6); IV 135, 10 (zu XXX 235, 11); VIII 175, 4 (zu XXX 236, 3); VIII 180, 14 (zu XXX 236, 14); VIII 186, 14 (zu XXX 236, 17); VIII 186, 22 (zu XXX 236, 23); VIII 186, 4 (zu XXX 237, 8); XXII 151, 18 (zu XXX 239, 4) u. a. m. Es ist doch mehr als auffällig, daß namentlich in Band VIII und IX des *Mabsūṭ* unter den Überschriften *bāb al-kiswa, b. al-musākana, b. ad-duḫūl, b. al-ḫurūǧ, b. al-akl, b. al-jamīn fī š-šarāb* u. a. ein großer Teil der Fälle wiederkehrt, die unter gleich lautenden Überschriften im sog. *K. al-Ḥijal* des Šaibānī behandelt werden, und man vermißt, daß die textkritischen Untersuchungen nicht auf diese und ähnliche Parallelen ausgedehnt wurden, und daß das Verhältnis des *K. al-Ḥijal* zu aš-Šaibānī's *K. al-Aṣl* nicht systematisch untersucht wurde. Dann würden die Hypothesen des Verfassers nicht so in der Luft schweben, und außerdem würden durch solche Hinweise die Anmerkungen, die recht dürftig ausgefallen sind, erheblich gewonnen haben, besonders wenn auch die einschlägigen Stellen aus anderen Werken, z. B. aus al-Buḫārī's *K. al-Ḥijal* (Kap. 15 nr. 2 und 14 nr. 4 zu *Š* 24, 18), oder aus Griffini's *Corpus iuris di Zaid b. ʿAlī* (u. a. §§ 641. 651. 717. 746) oder aus aš-Šāfiʿī's *K. al-Umm*[1] mit angezogen worden wären. Wegen des *taḫṣīṣ an-nīja* hätte auch auf die Kommentare zu Sīdī Ḫalīl's *wa-ḫuṣṣiṣat nījat al-ḥālif*, z. B. al-Ḥaṭṭāb III 278, 15 ff. verwiesen werden können. Manche Fehler und Unklarheiten des Textes wären dann sicherlich vermieden worden.

Vor allem ist aber zu beanstanden, daß sich Schacht den Nachweis der Autorschaft aš-Šaibānī's etwas zu leicht gemacht hat. Er stellt eine Liste der in *Š* angeführten Gewährsmänner und Autoritäten zusammen und bemerkt dazu (S. 9): „Dagegen legt eine große Anzahl der angeführten Stellen die Autorschaft des Muḥammad ibn al-Ḥasan aš-Šaibānī nahe, und es gibt tatsächlich keine, die dieser Annahme widerspräche. Auch der sachliche Inhalt, der Stil und die ganze Anlage des Buchs stimmen dazu, soweit man es beurteilen kann, ver-

1 Daß nicht *K. al-Amm*, wie Schacht S. 11 schreibt, sondern *K. al-Umm* zu lesen ist, hat schon Kern in *MSOS As.* 1904 S. 53 Anm. 3 gezeigt. Vgl. auch *Islamica* IV S. 350 Anm. 1.

langen jedenfalls seine Ansetzung bald nach Abū Ḥanīfa. Zur Sicherheit erhoben wird diese Vermutung durch die Stelle (*Š*) 12, 2, wo aš-Šaibānī sich selbst als Verfasser nennt (vgl. auch den ursprünglichen Text von (*Š*) 9, 13)". Beim näheren Zusehen liegen die Dinge aber doch etwas anders; denn die angezogenen Stellen lauten: (*Š* 12, 2): *Su'ila Abū Ḥanīfa ...... qāla Muḥammad wa-qad ǧā'a fī hāḏā ḥadīṯun 'aijabnāhu*; und (Š 9, 13; vgl. Einleitung S. 24 oben): *Wa-kāna Ja'qūbu wa-naḥnu min ba'dihī nuǧīzu l-ḫijāra iḏā sammā wa-waqqata waqtan.* Wie durch diese Stellen die vermutete Autorschaft aš-Šaibānī's „zur Sicherheit erhoben" werden soll, ist mir unerfindlich; man müßte sie schon in das Prokrustesbett einer recht willkürlichen Interpretation legen. Und dazu kommt noch einiges andere. Einmal findet sich am Schlusse von *Š* auf S. 86, 22 die Bemerkung: *Hāḏā āḫiru kitābi l-ḥijali llaḏī jusammā l-maḫāriǧa 'an Abī Jūsufa*, mit der sich Schacht, soweit ich sehen kann, nirgends auseinandersetzt. Und dann heißt es bei as-Saraḫsī (*S* 1, 1 = *Mabsūṭ* XXX 209, 5): „Die Leute sind darüber verschiedener Meinung, ob das *K. al-Ḥijal* ein Werk von Muḥammad aš-Šaibānī (+ 189/805) ist oder nicht. Abū Sulaimān [Mūsā b. Sulaimān] al-Ǧūzaǧānī (einer der Überlieferer von aš-Šaibānī's *K. al-Aṣl*, † nach 200) leugnet es ab und sagt: ‚Wer behauptet, Muḥammad habe ein Buch verfaßt, das er *ḥijal* nannte, dem schenke keinen Glauben. Was die Leute in den Händen haben, ist nur eine Zusammenstellung, die von den *warrāqū Baǧdād* veranstaltet ist'". Schacht bemerkt dazu (S. 11): „Schon aus dem gewundenen Wortlaut dieser Angabe, mehr aber noch aus der Begründung, die al-Ǧūzaǧānī dafür gibt, erkennt man, daß all das nur von dem Bestreben veranlaßt ist, die Ḥanafiten von dem Vorwurf zu reinigen, sie untergrüben durch ihre Beschäftigung mit den ḥijal die Moral . . ." Er hat indes übersehen, was im *Mabsūṭ* XXX 304, 15 ff. steht, wo das Problem des in *Š* 12, 2 und *S* 7, 16 nur kurz behandelten *nikāḥ bi-š-šubha* in extenso dargelegt wird. Dort heißt es: *Wa-qad istaḥsana ba'ḍu l-'ulamā'i iḏā kāna kullu wāḥidin minhumā qad waṭi'a l-mar'ata llatī udḫilat 'alaihi an juṭalliqa mra'atahū llatī lam jadḫul bihā wa-jaǧrama lahā niṣfa l-mahri wa-jatazauwaǧa kullu wāḥidin minhumā l-mauṭū'ata fa-jaǧrama lahā mahra miṯlihā bi-d-duḫūli l-auwali wa-l-mahra bi-n-nikāḥi*[1] *wa-hāḏā l-faṣlu manqūlun 'an Abī Ḥanīfata wa-qad baijannā ḥikājata hāḏihī l-mas'alati fī kitābi l-ḥijali fa-bi-hāḏā stadallū 'alā anna l-kitāba laisa min taṣnīfi Muḥammadin fa-innahū fī taṣnīfātihī lā jasturu qaula Abī Ḥanīfata wa-qad satarahū hunā bi-qaulihī wa-qad istaḥsana ba'ḍu l-'ulamā'i.* Ist das richtig, dann fällt Schacht's ganze Konstruktion der Autor-

1 In *Š* 12, 2 (S. 48, 12) wird etwas ganz anderes gesagt.

schaft des Šaibānī zusammen. Jedenfalls aber ergibt sich daraus soviel, daß der Text, den die fraglichen *mustadillūn* vor Augen hatten, anders ausgesehen haben muß als der Schacht's.

Die Herstellung des Textes läßt mancherlei zu wünschen übrig. Er weist einmal eine Reihe von Druckfehlern auf, die eine sorgfältigere Durchsicht beseitigt hätte. Hier wären zu berichtigen: S. 8, 24 والبلاء فى in والبلايا; S. 11, 1 الدارهم in الدراهم; S. 14, 7 جبلى in حبلى; S. 17, 17 بأعه in باعه; S. 18, 6 تسبّى in تسبى; S. 27, 15 نستوثقا in يستوثقا; S. 28, 4 قيه in فيه; S. 36, 19 اللذين in الذين; S. 47, 15 قلو in فلو; S. 48, 12 ... جائز الا in ... جائزا لا; S. 49, 2 شهادة in شهادته; S. 60, 18 متناقضة in مناقضة; S. 64, 9 فتّردى in فتردّى; S. 64, 12 قاشترى in فاشترى; S. 64, 14 سيقا in سيفا; S. 64, 20 لأوّل in الأوّل; S. 72, 13 ابيضت, تبيض in ابيضّت, تبيّض; S. 82, 2 ابو in ادو; S. 89, 11 und 106, 13 فاتّهم bzw. فاتّهما in فاتّهم bzw. فاتّهما; S. 90, 11 السود in السور; S. 90, 24 und 95, 8 من in بن; S. 94, 7 يُحقيرها in يُحقرها; S. 95, 7 اضمّر in اضمُر; S. 97, 7 للسين in للسنين; S. 97, 13 اتحاد in اتّحاد; S. 102, 11 زرغ in زرع; S. 102, 15 الانتفاع in الانتفاع; S. 103, 15 ينيغى in ينبغى; S. 115, 17 طاق in طالق; S. 118, 12 فيُستحدث in فيُستحدث; S. 118, 14 جنث in حنث; S. 118, 21 بحنث قال الحاكم رحمه in بحنث. قال الحاكم رحمه; S. 125, 2 Interpunktion hinter ذلك tilgen; S. 129, 3 ما لامضاربة in مالا مضاربة; S. 130, 17 استحّقت in استُحقّت; S. 133, 15 المبتدئى in المبتدئ; S. 135, 16 تزوّجها in تزوّجا.

Außerdem ist der Text an folgenden Stellen nicht in Ordnung: S. 13, 11 ff. ist nicht am Ende — wie Schacht meint — sondern am Anfang unklar. In Z. 13 ist das sinnlose وان كان التى دخل بها فلا يجوز قبضه لها durch Einfügung von ادركت (i. e. بلغت عاقلة) hinter بها zu emendieren; vgl. *Mabsūṭ* XII 63, 15. — S. 15, 1 statt يعوّض lies: يعوّض منها. — S. 15, 22 statt لنتّه lies: لنتّته. — S. 21, 2 statt من يسكنها lies: من سكنها. — S. 22, 5 statt فاشهدوا lies: فشهدوا. — S. 43, 23 statt اريتم lies: اردتم. — S. 46, 1 und 133, 4 statt يتّهم bzw. اتّهم lies: يُتهم bzw. أتهم. — S. 66, 11 ist in جزاء صيد ما لم يكن متعة statt متعة, das keinen Sinn gibt, wohl مذكيا zu lesen; vgl. *Mabsūṭ* XII 22, 3 ff. — S. 79, 23 statt المطلوبّ lies: بالمطلوب. — S. 82, 3 statt بيّنة lies: ببيّنة. — S. 84, 11. 12 gehört wohl hinter S. 83, 19. — S. 96, 15 statt القاص lies: القصاص. — S. 105, 9 statt بقى lies: باق. — S. 105, 11 statt فكذا lies: فكذلك. — S. 106, 16 statt بخط lies: بخطّ. — S. 106, 21 statt إن لا يؤدّى lies: أن لا يؤدّى. — S. 108, 17 statt يُقبَل lies: تُقبَل. — S. 112, 11 statt وكأن lies: وكان.

— S. 122, 4 statt منيها lies: منهما. — S. 125, 24 statt ولا نيّة له فهذا على الخمر lies: ولا نيّة له بهذا غير الخمر; vgl. *Mabsūṭ* VIII 186, 14; XXX 236, 17. — S. 126, 9 hinter بنفسجا ist eine Lücke, die aus *Mabsūṭ* IX 27, 24 zu ergänzen ist. — S. 129, 10 statt الوضعية lies: الوضيعة. — S. 130, 15 hinter آلاف einzuschalten: درهم وتسعمائة درهم. —

Wenn der Text durchaus nochmals herausgegeben werden mußte, dann konnte es jedenfalls sorgfältiger geschehen.

Pröbster.

Muhammad Sadruddin, M. A., D. Litt.: *Saifuddaulah and his Times*. Lahore, Victoria and Co., 1930. VIII u. IV, 231 u. XIII SS.

Es ist nicht ganz leicht, der vorliegenden Arbeit gerecht zu werden. Es ist an sich ein sehr glücklicher Gedanke, den wir der Anregung von J. Horovitz verdanken, dem Ḥamdāniden Saif ad-Daula eine Monographie zu widmen; und daß gerade ein indischer Arabist sich an diese Aufgabe macht, ist doppelt anerkennenswert. Denn auch einem muslimischen Inder dürfte der Gegenstand eher noch ferner liegen als einem Abendländer. Und dazu kommt, daß in Indien die abendländischen Hilfsmittel naturgemäß nicht in dem Umfang zugänglich sein können, wie hier. Es zeugt daher von ganz besonderem Interesse, daß M. Sadruddin die Aufgabe durchgeführt hat. Vorausgeschickt sei noch, daß auch die abendländische Orientalistik noch sehr um die Verwirklichung der Erkenntnis ringt, daß für die Bearbeitung eines solchen Themas nicht bloß Kenntnis des Arabischen, sondern auch Vertrautheit mit historischer Methode erforderlich ist. Wenn sich daher im folgenden ergeben wird, daß die vorliegende Arbeit nicht in allem dem entspricht, was wir von der Behandlung des Themas erhoffen, so müssen wir uns dieser besonderen Schwierigkeiten bewußt bleiben und werden gerne den Fleiß und das ehrliche Ringen des Vf.'s um seine Aufgabe anerkennen; und wir können schon vorwegnehmen, daß er tatsächlich in manchem über den bisherigen Stand der Forschung hinausgekommen ist.

Etwa die Hälfte des Buches, die ersten 7 Kapitel (S. 1—113) sind der Schilderung des Verlaufes der geschichtlichen Ereignisse gewidmet. Dabei bildet den fortlaufenden Faden die Darstellung von Freytag in *ZDMG* X und XI, auf die Sadruddin außerordentlich häufig verweist. Freilich wird dem Leser auch durch diese Verweisungen kaum zum Bewußtsein kommen, in welchem Ausmaße Sadruddin's Ausführung einfach eine Übersetzung von Freytag ist. Referent hat für größere Abschnitte den Vergleich durchgeführt und möchte hier das Ergebnis für Seite 53—73 mitteilen:

S. 53, Z. 28—S. 54, Z. 11 = *ZDMG* XI, S. 185, Z. 30—S. 186, Z. 10;

auch der folgende Vers des Mutanabbi' steht bei Freytag Z. 12;

S. 55, Z. 6—S. 56, Z. 3 = S. 186, Z. 13—24, zusammengearbeitet mit Anm. 4;
S. 56, Z. 26—S. 57, Z. 2 = S. 187, Z. 7—12;
S. 57, Z. 6—17 = Z. 12—20;
S. 58, Z. 14—S. 60, Z. 5 = Z. 21—S. 188, Z. 31 und S. 188, Z. 36—S. 189, Z. 9;
S. 60, Z. 14—16 = S. 190, Z. 1—4;
Z. 16—20 = Z. 8—14;
Z. 21—23 = Z. 4—6;
Z. 23—25 = Z. 6—8;
Z. 25—S. 61, Z. 2 = Z. 15—S. 191, Z. 3;
S. 61, Z. 9—10 = S. 191, Z. 4—6;
S. 62, Z. 20—22 = Z. 7—11;
Z. 29—S. 63, Z. 8 = Z. 14—24;
S. 63, Z. 8f. = S. 191, Anm. 1;
Z. 15f. = Z. 25—27;
Z. 17—19 = Z. 32—35;

im folgenden ist Sadruddin viel ausführlicher;

S. 70, Z. 13—22 = S. 192, Z. 34—S. 193, Z. 9;
S. 71, Z. 1—10 = S. 193, Z. 9—22;
Z. 15—25 = Z. 23—S. 194, Z. 12;
S. 72, Z. 6—S. 73, Z. 16 = S. 194, Z. 13—S. 195, Z. 17;
S. 73, Z. 17—24 = S. 195, Z. 23—27.

Die zwischeneingefügten Abschnitte sind zum kleineren Teile Bemerkungen des Vf.'s zur Würdigung der historischen Nachrichten, zum größeren Ergänzungen aus anderen Quellen, vor allem den Dichtern der Periode, aber auch aus anderen z. T. sekundären historischen Werken von Orientalen oder modernen Abendländern. Bedauerlich ist hier, daß Vf. die wichtige Chronik des Jaḥjā b. Sa'īd, die jetzt im *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* und in der *Patrologia Orientalis* herausgegeben ist, nicht benützt hat. Nicht ganz selten findet sich im Text oder in den Anmerkungen auch eine wohl meist richtige Kritik an Freytag's Auffassung. Mit solchen Ergänzungen und dieser Kritik führt Sadruddin tatsächlich über Freytag hinaus. Gelegentlich, wenn auch seltener wird der Inhalt von Freytag's Arbeit auch freier — gekürzt oder unter Benützung weiterer Quellen erweitert — wiedergegeben.

Nun sind Sadruddin freilich bei der wörtlichen oder freien Wiedergabe des Textes von Freytag allerhand kleine Versehen vorgekommen.

So ist z. B. S. 74, Z. 18 aus Freytag's richtigem Edessa ein „Emessa" geworden (wie Sadruddin auch sonst den Namen von Ḥimṣ schreibt), S. 79, Anm. 5, Z. 2 aus Freytag's 5000 ein fälschliches 5,0000; S. 10 ist in der englischen Wiedergabe der deutschen Übersetzung (*ZDMG* X, 446) der arabischen Verse Freytag's „mit Lanzen" (بالرماح) weggeblieben. Besonders sinnstörend ist S. 110, Z. 20—23 gekürzt aus *ZDMG* XI, S. 211, Z. 12—17:

In a place westward from Kafartáb, between Ma'arra and Aleppo Marwán had told Saifuddaulah that he was managing the town for him, and the latter had, perforce, to be satisfied therewith.

In einem Treffen westlich von Kafarṭâb zwischen Ma'arrah und Aleppo ward Badr gefangen, dann getödtet und sein Heer in die Flucht geschlagen. Als Merwân Aleppo in Besitz genommen hatte, zeigte er dem Saif-aldaulah an, daß er die Stadt für ihn verwalte, und jener beruhigte sich nothgedrungen dabei.

Der ganze ziemlich lange Bericht, in dessen Mitte dieser Passus steht, wird durch die Auslassung Sadruddin's unverständlich[1].

Bedenklicher als solche Unebenheiten ist, daß Sadruddin sich im Allgemeinen ohne Weiteres mit dem begnügt, was Freytag zur Erklärung der in den Quellen vorkommenden Namen, seien es Ortsnamen, seien es byzantinische Personennamen, beibringt. Wie viel weiter man hier kommen konnte, hat Honigmann in seiner trefflichen Besprechung des Buches in *OLZ* 1932, Sp. 269f.[2] gezeigt. Besonders geographische Dinge, für die die Historiker von Saif ad-Daula's Feldzügen so überaus wertvolles Material bieten, liegen Sadruddin offenbar recht fern. Nur zwei von Honigmann nicht verzeichnete Beispiele mögen dies zeigen. S. 25, Z. 3 v. u. ist von dem Flusse Surait in der Nähe der Festung Arzun die Rede; die in der Vorlage *ZDMG* X, S. 465 gegebene Schreibung سربط macht zweifellos, daß es sich um den *nahr as-Sarbaṭ* bei Arzan handelt (vgl. Markwart, *Südarmenien*, S. 334f.); das Al-Hiyáj S. 104, Z. 23 (*ZDMG* XI, S. 209, Anm. 2: الهياج) ist al-Hattāḫ (vgl. Hübschmann in *Indogermanische Forschungen*, XVI, S. 310; Markwart, a. a. O., S. 249).

1 Wenn eben vorher Z. 18 „central regions" einem „Küstengegenden" Freytag's entspricht, so sieht das sehr nach Verlesung von handschriftlichem „coastal regions" aus.

2 Auf sie sei für zahlreiche Ausstellungen und Verbesserungen, ebenso wie für die Nennung der abendländischen Literatur, die Sadruddin entging, hier verwiesen. Referent verzichtet auch auf eine weitere Aufzählung der zahlreichen Druckfehler und anderen Ungenauigkeiten.

Endlich aber — und damit kommen wir zur Hauptsache — ist doch bei solchen historischen Untersuchungen heute die Methode Freytag's nicht mehr ausreichend. Was Gottschalk in *Islamica* V, S. 232 ff. über die Notwendigkeit einer kritischen Quellenuntersuchung sagt, trifft auch für unseren Fall völlig zu. Die mehrfachen Dubletten, die in der Berichterstattung über die Kriegszüge Saif ad-Daula's sich finden, die Unklarheiten in der Chronologie machen eine kritische Quellenprüfung zum ersten Erfordernis. Mit der gelegentlichen Kritik an Freytag in chronologischen Fragen, wie wir sie bei Sadruddin finden, ist es, so verdienstlich sie im Einzelnen ist, nicht mehr getan. Sodann wäre es m. E. eine Hauptaufgabe des Historikers, Saif ad-Daula deutlich in seine Umwelt hineinzustellen, ein klares Bild von dieser zu zeichnen. Das ist gewiß bei den ungemein verwickelten politischen Verhältnissen der Zeit nicht leicht, aber um so mehr nötig. Ich glaube nicht, daß Sadruddin es verstanden hat, seinen Lesern davon eine Anschauung zu vermitteln. Er wollte wohl in einer richtigen Erkenntnis mehr geben, als Freytag getan hat. Aber die Fülle der Namen von handelnden Personen, die er zumal in den einleitenden Abschnitten einführt, klärt kaum, sie verwirrt eher. Seine Arbeit erinnert hier bisweilen fast mehr an mittelalterliche Chronistik als an moderne Geschichtsdarstellung.

Wenn wir diesen ersten Teil des Buches überblicken, so drängt sich fast das Gefühl auf, daß hier ein moderner Orientale unter einem starken Eindruck von der Leistung der abendländischen Wissenschaft der Gefahr erlegen ist, eine zu ihrer Zeit ausgezeichnete und noch jetzt wertvolle einzelne Leistung dieser Wissenschaft zu gutgläubig als endgiltig und abschließend anzusehen.

An den eigentlich historischen Teil schließt sich eine Reihe von Kapiteln, die des Helden Persönlichkeit und Wirksamkeit charakterisieren sollen: VIII Character of Saifuddaula, IX His Administration and the Condition of People and Provinces under him, X Saifuddaula and Fine Arts, XII His Generosity. Vf. bemüht sich hier in verdienstlicher Weise darum, seinem Helden vom geschichtlichen Standpunkt aus Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wobei allerdings die begreifliche Sympathie mit dem Gegenstand der Untersuchung nicht immer voll überzeugend wirkt. Ein besonderes Kapitel XI Was he a Shiite? schließt sich im Wesentlichen an Horovitz' Ausführungen im *Islam* II, 409 ff. an.

Der größte Teil der zweiten Hälfte des Buches, die Kapitel XIII His literary Meetings, XIV Literary Circle of Saifuddaula, XV Mutanabbi, XVI Abu Firas (S. 149—231) dient der Schilderung des literarischen Kreises, der sich um Saif ad-Daula sammelte. Hier hat

Sadruddin in ausgedehntem Maße die einschlägige *Adab*-Literatur und die biographische Literatur verwertet, dabei aber auch die Arbeit der abendländischen Orientalistik berücksichtigt. In diesem wichtigen Teil des Werkes ist Sadruddin entschieden selbständiger als im ersten Teil. Freilich bleibt die Behandlung des Themas hier auch stärker in den Geleisen, die in der orientalischen Literatur vorgezeichnet sind. Wenn die Darstellung in beträchtlichem Maß anekdotisch bleibt, so liegt das nicht in erster Linie am Verfasser, dessen Bemühungen, darüber hinaus zu kommen, durchaus anzuerkennen sind; die eben selbst in solchen Einzelanekdoten bestehenden Quellen erschweren jedenfalls die Gewinnung eines lebendigen Gesamtbildes sehr. Am auffallendsten tritt uns die — wenn wir so sagen dürfen — orientalische Methode in Kapitel XIV entgegen, wo 43 Dichter und Gelehrte mit kurzer Biographie vorgeführt werden, die irgendwie mit Saif ad-Daula in Berührung kamen. Eine solche Biographiensammlung gibt noch kein anschauliches Bild des geistigen Lebens der Zeit. Und ob die Zitierung einzelner Verse der betreffenden Dichter viel Zweck hat, zumal wenn die Verse nicht übersetzt werden, mag dahingestellt bleiben. Übersetzt werden in dem Buche überhaupt die eingestreuten Verse meist nur, wenn sie in den benutzten abendländischen Werken auch schon übersetzt waren. Doch sind das schließlich mehr kleine Schönheitsfehler, die das Verdienst des Verfassers, ein reiches Material vorgelegt und einigermaßen geordnet zu haben, nicht wegnehmen.

Wenn das Buch als Ganzes auch noch nicht das geworden ist, was wir uns unter der Monographie über Saif ad-Daula vorstellen, die so dringend erwünscht wäre, so wollen wir nicht vergessen, daß eine ideale Lösung dieser Aufgabe ungemein schwierig ist, und daß sich diese Schwierigkeit für den Verfasser aus rein äußeren Umständen notwendig noch erhöhte. Das Ziel war vielleicht von Anfang an zu hoch gesteckt. Es ist nicht ganz erreicht. Aber die anerkennenswerten Bemühungen des Verfassers haben doch dem Ziel einen merklichen Schritt näher geführt und eine neue Grundlage geschaffen, von der aus die Forschung unter Benützung der dem Vf. unzugänglich gebliebenen Arbeiten allmählich weiter dringen wird. Dafür hat der Verfasser unseren Dank verdient.

Göttingen. R. Hartmann.

VERZEICHNIS DER ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGENEN SCHRIFTEN
LIST OF BOOKS RECEIVED FOR REVIEW.

Eine Besprechung zu liefern oder andernfalls das Buch zurückzusenden verpflichten wir uns nur in dem Falle, wo wir das Rezensionsexemplar angefordert haben.

(* schon zur Besprechung vergeben.)

We can only bind ourselves to review or, in case of unsuitability, to return a book if the Editors have requested it to be sent to them.

(* already sent out for review.)

Nūr al-islām. *Mağallah dīnījah* [etc., s. oben S. 239]. Bd. III, Heft 1—3. 1351/1932.

Browne, Edward G., A Descriptive Catalogue of the Oriental Mss. belonging to the late E. G. Browne. Completed & edited with a Memoir of the Author and a Bibliography of his Writings by Reynold A. Nicholson. Cambridge, University Press, 1932.

Festschrift Georg Jacob zum siebzigsten Geburtstag 26. Mai 1932 gewidmet von Freunden und Schülern. Herausgegeben von Theodor Menzel. Mit dem Bildnis G. Jacobs und 10 Tafeln. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1932.

*Bibliotheca Islamica. Im Auftrage der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von Hellmut Ritter. Istanbul, Staatsdruckerei. In Kommission bei F. A. Brockhaus, Leipzig.

Band 4. Die Sekten der Schī'a von al-Ḥasan ibn Mūsā an-Naubaḫtī. Herausgegeben von Hellmut Ritter. 1931.

Band 5d. Die Chronik des Ibn Ijâs. In Gemeinschaft mit Moritz Sobernheim herausgegeben von Paul Kahle und Muhammed Mustafa. Vierter Teil. A. H. 906—921/A. D. 1501—1515. 1931.

Band 6a. Das biographische Lexikon des Ṣalāḥaddīn Ḫalīl ibn Aibak aṣ-Ṣafadī. Teil 1: محمد بن محمد — محمد بن ابرهيم بن عبد الرحمن. Herausgegeben von Hellmut Ritter. 1931.

Richter, Gustav, Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel. (Leipziger Semitistische Studien. Neue Folge, Band III.) Leipzig, J. C. Hinrichs, 1932. *RM.* 12.—

Proverbes inédits des vieilles femmes marocaines recueillis par Si Ahmed Sbihi. Traduits et commentés par A. Benchehida. Paris, Paul Geuthner [o. J.]. 40 *fr.*

Granqvist, Hilma, Marriage Conditions in a Palestinian Village. (Societas Scientiarum Fennica. Comment. Human. Litt. III. 8). Helsingfors 1931. Akademische Buchhandlung, Helsingfors — Otto Harrassowitz, Leipzig. 75 *mk.*

Ta'rīkh-i-Jahān-Gushāy of Juwayni. Vol. III. Being a facsimile of a Manuscript dated A. H. 690 belonging to Wahīd-ul-Mulk. With an Introduction by Sir E. Denison Ross. (James G. Forlong Fund. Vol. X.) London, The Royal Asiatic Society, 1931.

Bellan, Lucien-Louis, Chah ʿAbbas I, sa vie, son histoire. (Les Grandes Figures de l'Orient. Tome III.) Paris, Paul Geuthner, 1932. 75 *fr.*

Ravaisse, P., Une lampe sépulcrale en verre émaillé au nom d'Arghūn en-Nāṣirī, Émir mamlouk (1280—1331). (De la collection J. Chappée.) Avec un frontispice en couleurs et 15 planches hors texte. Paris, Paul Geuthner, 1931. 100 *fr.*

Sauvaget, J., Inventaire des monuments musulmans de la ville d'Alep. (Extr. de la *Revue des Études Islamiques*, année 1931.) Paris, Paul Geuthner, 1931. 25 *fr.*

Kratchkovskaïa, V., Notices sur les inscriptions de la Mosquée Djoumʿa à Véramine. (Extr. de la *Revue des Études Islamiques*, année 1931.) Paris, Paul Geuthner, 1931. 10 *fr.*

Türk hukuk ve iktisat tarihi mecmuası. Istanbul Darülfünunu Türkiyat Enstitüsü tarafından neşredilir. Müdür: Köprülüzade Mehmet Fuat. Cilt I. 1931. Istanbul—Evkaf Matbaası, 1931. 200 *kuruş.*

Joseph Horovitz (1874—1931). (W. J. Fischel: Bibliography of the Publications of Joseph Horovitz. — S. D. F. Goitein: The Scientific Work of Joseph Horovitz [in hebr. Sprache].) Jerusalem, University Press, 1932.

Abgeschlossen am 27. November 1932.